Ética: fundamentos, historia, proyección

JUAN JOSÉ CANAVESSI

Juan José Canavessi

Licenciado en Filosofía (UNTREF), en Historia (USAL) y en Teología (UCA).
Profesor en la Universidad Nacional de Moreno y en la Universidad del Salvador.
En Ministerio de Justicia y Derechos Humanos: trabajó en un programa destinado a jóvenes en condiciones de vulnerabilidad social involucrados en prácticas delictivas. Integra un equipo de investigación y capacitación acerca de problemáticas juveniles contemporáneas y desarrolla el archivo histórico digital de fuentes sobre cuestiones criminológicas.

Contacto:
jcanavessi@gmail.com

Publicaciones del autor:
https://salvador.academia.edu/JuanJoseCanavessi

Canavessi, Juan José
Ética : fundamentos, historia, proyección / Juan José Canavessi. - 1a ed .
Vicente López : 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-86-5844-5

1. Filosofía Moral. 2. Ética. I. Título.
CDD 170.9

Esta publicación se encuentra disponible en forma libre y gratuita.
Todos los derechos reservados. Prohibida su venta.

A modo de apertura

I. Aproximación a la Ética

Etimologías y conceptos
Moral como objeto de la ética
Ética y libertad
Finalidad de la ética
Método de la ética
Posibilidades y límites de la ética
Algunas precisiones conceptuales
Principismo y consecuencialismo
Teleología y eudemonismo
Deontología y axiología
Heteronomía y autonomía
Ética material y ética formal
Universalismo y particularismo
Rigorismo y laxismo
Situacionismo y eclecticismo
Ética aplicada

II. Desarrollo histórico de la Ética

Tradición judeocristiana
El legado filosófico clásico
El mundo medieval
Inicio de la modernidad
Kant
El Positivismo y sus críticos
Scheler y la axiología
El existencialismo
La última parte del siglo XX
Teoría de la justicia de Rawls

Ética del discurso
Pragmatismo clásico y neopragmatismo de Rorty
Taylor: el comunitarismo
El neoaristotelismo
Vattimo: reinterpretación posmoderna de la tradición cristiana
Mal y responsabilidad: Jonas y Arendt
La ética como filosofía primera en Levinas
Hans Küng, la globalización y la ética planetaria
Ética y desarrollo
Feminismo y perspectivas de género
La ética de la liberación en América Latina: Dussel
Boff: racionalidad y afectividad
Ética convergente
¿Muchas teorías equivalen a ninguna?

III. Repensar la Ética

Ética, gnoseología y epistemología: en busca de algunas certezas
Ética, antropología y ontología: el obrar sigue al ser y el ser al obrar
Alcance de la ética: lo universal y lo particular
Naturaleza y cultura
Centralidad de la libertad
Mandatos en la era del posdeber
Valores y amor
Confluencias
Algunos textos escogidos sobre el amor

A modo de cierre y apertura

Bibliografía

“Pero después de eso -le pregunto-,
¿qué va a ser del hombre sin Dios y sin la otra vida?
¿Quiere esto decir que ahora todo está permitido,
que uno puede hacer cualquier cosa?”
“¿Y tú no lo sabías?”, me dice.
Se ríe.

Fiódor Dostoyevski
“Los hermanos Karamazov”

¡Poder saber pensar! ¡Poder saber sentir!

Fernando Pessoa
“El libro del desasosiego”

Las invenciones de la filosofía
no son menos fantásticas que las del arte

Jorge Luis Borges
“Magias parciales del Quijote”

A modo de apertura

Este libro se fue elaborando a lo largo de varios años. Y estando a punto de ser publicado, nos encontramos inmersos en una pandemia sin precedentes en cuanto a su extensión e impacto global. Sería prematuro intentar interpretar o evaluar plenamente lo que estamos viviendo y las transformaciones que se producirán a futuro. Se trata de un evento inédito para nuestra generación, un acontecimiento de intensidad y rasgos tan inusitados que resulta temerario pretender una comprensión acabada y suficientemente profunda. Para ir más allá de la crónica, la descripción básica y el ensayo periodístico, se va a requerir mejor información, tiempo, distancia, decantación, reflexión y diálogo.

Ciertamente, el estallido de la pandemia y su repercusión en mil direcciones, el golpe al capitalismo globalizador, el quiebre de la inercia cotidiana, la desnaturalización de lo considerado "normal", el enfrentamiento con la secreta otredad de nosotros mismos y la abrupta asechanza de la finitud, la revelación de dimensiones desconocidas de quienes nos rodean, el reposicionamiento ante lo banal, lo necesario y lo superfluo, la burlona bofetada a la soberbia del ser humano y el castigo a su omnipotencia, el ambiguo pendular entre el otro como amenaza o salvación, los besos sepultados por barbijos y los abrazos manoteando a la distancia, la inequidad emergiendo sin disimulo, el aroma putrefacto de la corrupción carroñera y el lucro inescrupuloso, el sentimiento empático ante el dolor ajeno, la exigencia de rediseñar un mundo más justo, la revalorización del cuidado de la vida en todas sus manifestaciones y muchas otras experiencias movilizadoras configuran un acontecimiento que atraviesa a la mayor parte de la humanidad como un relámpago que, a la vez que paraliza y sacude con el poder de su electricidad, enceguece e ilumina con el resplandor de su luz.

Esta vivencia paralizante y enceguecedora es, simultáneamente, impulso e iluminación para enfrentar el desafío de repensar un mundo caracterizado por un proceso de globalización que promete integrar y desarrollar la humanidad, al mismo tiempo que aumenta la cantidad de excluidos del acceso a elementos básicos para una existencia digna o, al menos, para una penosa supervivencia. En el amplísimo abanico contemporáneo se agigantan las distancias entre quienes están abocados a la exploración espacial y millares que deambulan revolviendo residuos para echar algo

al estómago antes que termine el día; entre quienes impulsan la inteligencia artificial y la robótica y legiones de desocupados sin calificación para las nuevas exigencias laborales; entre quienes abarrotan aeropuertos para disfrutar del turismo y millones que se ven obligados a abandonar sus patrias peregrinando entre la clandestinidad, el rechazo y la explotación.

La experiencia pandémica, además de exponer conflictos y contradicciones de la habitualidad interrumpida, impone nuevas perspectivas para actualizar interrogantes centrales que el ser humano jamás podrá dar por plenamente respondidos: ¿Qué hemos hecho? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué conviene hacer? ¿Qué debemos hacer? En diferentes formulaciones, reaparecen con renovada urgencia las preguntas propias de la ética. Y, en tal sentido, se refuerza el objetivo original con que se fue construyendo este libro.

Todo lo referente a la ética se encuentra enmarcado en medio de rasgos epocales de incertidumbre, emancipación, ansiedad, dispersión, apertura e inquietud. Los asuntos morales siempre han sufrido cambios a lo largo de la historia de los pueblos, pero a otro ritmo. En las últimas décadas asistimos a transformaciones cada vez más aceleradas. Y eso provoca que muchas pautas de acción queden desactualizadas con frecuencia, ya no de generación en generación, sino en la vida misma de una persona que, a lo largo de su periplo, incorpora la estimación de valores que tiempo después son cuestionados o hasta desacreditados.

En el campo de lo moral abunda la perplejidad.

Si se compara con unas décadas atrás, quienes evalúan positivamente los cambios recalcan la caída del ideal eurocéntrico, el develamiento de los mecanismos opresores, la visibilización de la diversidad, el reinado de la aceptación superando la mera tolerancia, la lucha por la igualdad y contra los prejuicios, una mayor flexibilidad en los criterios morales, la erosión de una cultura patriarcal, la actitud crítica ante lo establecido, la rebeldía ante la tradición, la vivencia plena del presente, la preeminencia del deseo y los afectos por sobre la rigidez de los principios, el sinceramiento del sentimiento, la valiente innovación, la conciencia respecto del medio ambiente y, en fin, una gigantesca ampliación de la libertad. Quienes valoran negativamente las transformaciones lamentan la endeblez de las pautas morales, las fisuras de la contención social, la fragilidad existencial y la añoranza de convicciones sólidas, el relativismo, el consumismo, la indiferencia y el individualismo, la angustia del vacío, el nihilismo y el sinsentido, la ansiedad acallada por pastillas, el

narcisismo egocéntrico, la dictadura de lo efímero, el abandono de utopías y la amenaza de caos, la naturalización de la violencia, la debilidad de los vínculos y la desorientación generalizada.

Los seres humanos disfrutamos de la riqueza de la libertad a la vez que padecemos las presiones, contradicciones y conflictos que esa misma libertad conlleva. Y, coherente con ese poder, tan tremendo como maravilloso, de tener algún grado de gestión propia respecto de nuestros actos y la construcción de nuestras existencias, contamos con algunos recursos para orientar el ejercicio de esa libertad y construir la vida en común.

La ética es uno de ellos.

Por eso, este libro invita a sumergirse en una de las cuestiones más relevantes y que requiere mayor atención en las sociedades actuales, especialmente en estos tiempos en que se debate un futuro de retornos y recreaciones. En estas páginas se suceden y articulan elaboraciones que tienen en cuenta las discusiones contemporáneas alrededor de las posibilidades y limitaciones de la filosofía para establecer criterios válidos en el campo de las opciones humanas, a la vez que intentan una relectura de los aportes de la tradición del pensamiento occidental. No se procura ofrecer recetas para aplicar a casos puntuales o solucionar problemáticas concretas, sino presentar una actualización de fundamentos de cara a los complejos desafíos contemporáneos.

En esa tarea, es posible descubrir y construir caminos que permitan superar antagonismos heredados, oposiciones irreductibles y callejones paralizantes. En tal marco, el eje de la reflexión de estas páginas gira en torno a la necesidad de aguzar la mirada crítica hacia lo establecido y naturalizado, potenciando la capacidad humana para descubrir y construir criterios que guíen el desarrollo de la existencia personal y social, apreciando la capacidad de la filosofía en orden a elaborar conceptos orientadores para la praxis humana.

En la primera parte, se exponen conceptos fundamentales de la ética y se introduce a su vocabulario específico. Se trata de una presentación actualizada de las herramientas básicas para la reflexión filosófica sobre la dimensión moral del ser humano.

En la segunda parte, se realiza un recorrido histórico por la tradición filosófica occidental de mayor incidencia respecto de las actuales concepciones éticas en América Latina y se exponen fragmentos escogidos de diversos autores y teorías a lo

largo de miles de años. Así se procura introducir su lectura, tomar contacto directo con sus ideas, analizar sus aportes, evaluar su vigencia y alentar un mayor contacto futuro con muchas de las obras más relevantes de este campo de la filosofía.

En la tercera parte, se presenta una síntesis que procura recoger lo planteado, identificar núcleos fundamentales y articular conceptos en orden a la elaboración de propuestas éticas para los tiempos actuales.

Si bien cada página podría estar nutrida de innumerables notas y citas, se ha escogido un género más cercano al ensayo reflexivo que al tratado sistemático y erudito. Por eso, se ofrece un texto llano y enfocado en los tópicos a desarrollar, privilegiando la presentación de contenidos relevantes, la reflexión en orden a enriquecer nuestra experiencia y la reproducción extensa de fuentes selectas, antes que el análisis de los debates entre teorías o las alusiones a bibliografía general y especializada que contribuye a cada sección del trabajo, la cual es expuesta al final del libro para su consulta. Como todo listado de autores y lecturas, manifiesta preferencias, refleja opciones y descubre las huellas de un itinerario.

Y es en el trayecto propio que anida la riqueza y afloran las limitaciones de este libro, originado y desarrollado desde una perspectiva latinoamericana a partir del trabajo comunitario en barrios vulnerables, el estudio y la reflexión, la tarea docente, la investigación y el diálogo. Las páginas que aquí inician son fruto de un camino que, como tantas vidas, entreteje búsquedas, opciones, aciertos y errores, comienzos y despedidas, conflictos y abrazos, risas, decepciones, tormentas, incertidumbre, esperanza y utopías.

I. Aproximación a la Ética

La pregunta por la ética presenta muy diferentes dimensiones, abordajes y realidades conexas. Una manera de lanzarse a la cuestión es por medio de un doble ejercicio: aproximarse al concepto y a la red en la cual se halla inserto para, luego, problematizar formulando algunas preguntas básicas, que suelen ser las más permanentes y necesarias.

A fin de no limitarse de entrada a una noción, aspecto o área, es conveniente abrir el tema: ¿qué conceptos, palabras, acciones, realidades e instituciones se encuentran relacionados con aquello que se entiende como ética? Probablemente aparezcan en la mente: moral, conducta, valores, normas, ley, principios, cultura, convivencia, justicia, sociedad, derechos, obligaciones, responsabilidad, libertad, "bueno-malo", educación, deber, conciencia. Todo esto integra el mundo de la ética, aunque así presentado se trata de un conjunto desordenado que requiere un trabajo de esclarecimiento de significados e integración.

El segundo paso consiste en formular preguntas, a fin de problematizar y conducir la reflexión en una línea inquisitiva antes que temática: ¿qué es la ética? ¿Es lo mismo que la moral? ¿Hay una sola ética o varias? ¿La ética es subjetiva? ¿Quién dictamina lo que está bien desde el punto de vista ético? ¿Cómo? ¿La ética varía con el tiempo? ¿Es posible una ética universal?

Abrir los conceptos, dinamizar sus vínculos y formular problemas son ejercicios muy positivos en la tarea filosófica. Y en el caso de la ética, favorecen una primera aproximación a su complejidad e importancia.

Etimologías y conceptos

Para abordar el concepto, un primer paso es analizar las palabras. "Ética" procede de "ethos", vocablo griego que en nuestro idioma correspondería a "costumbre", también se vincula con "carácter" en cuanto a "propio". Heidegger afirma que, en el griego más antiguo, "ethos" estaba relacionado con "morada". Esto introduce la idea del lugar, procedencia, pertenencia. De esta forma, el significado etimológico de "ethos" podría equivaler a costumbres propias, características de un lugar. En los últimos tiempos, hay una frecuente utilización del vocablo "ethos" en las ciencias

antropológicas y los estudios culturales. En tal sentido, el "ethos" de un pueblo designa las ideas, creencias y prácticas propias de una comunidad, el conjunto de elementos que hacen a su especificidad, una suerte de núcleo identitario.

El vocablo "moral", por su parte, proviene del latín "mos / mores" y tiene un significado semejante: "costumbre", "uso", "hábito".

Es muy interesante considerar que "ethos" significa "lo propio", y esto se encuentra unido a la acepción ya mencionada de "habitar", del mismo modo que en latín "moral" comparte la raíz con "morada" y "morar". En este sentido, lo "propio" del ser humano es su forma de "habitar", de "morar" el mundo.

Se ha visto que, desde el punto de vista etimológico, las palabras que se encuentran en la raíz de "ética" y "moral" tienen significados semejantes en sus orígenes, una procedente del griego y otra del latín. Etimológicamente son términos análogos. Por eso, desde el punto de vista conceptual muchas veces se los identifica como sinónimos, tal como puede verse, por ejemplo, en ediciones de obras emblemáticas como la de Aristóteles: es posible encontrar en el mismo estante de una librería o biblioteca libros titulados "Moral a Nicómaco" junto a otros nombrados como "Ética a Nicómaco". Si bien los vocablos "ética" y "moral" pueden aparecer utilizados como sinónimos, en el lenguaje filosófico no es el uso más extendido y aceptado actualmente. La mayor parte de los autores distinguen los conceptos de ética y moral, a pesar de que los términos tienen raíces semejantes a partir de lenguas distintas.

Moral como objeto de la ética

¿Qué es la ética? ¿Qué es la moral?

Moral es el conjunto de pautas de conducta que desarrolla un grupo humano. Está integrada por una multitud de elementos: valores, normas, leyes, prácticas, hábitos, consensos, tradiciones, ritos. Se trata de una dimensión nuclear de la cultura. Toda comunidad, como parte constitutiva de su propia existencia, construye mecanismos reguladores y orientadores de las acciones de sus miembros. Un punto de partida básico es considerar que, dentro del abanico de acciones posibles en diferentes situaciones, los seres humanos desde siempre han considerado que no todas son igualmente convenientes, provechosas, útiles, apropiadas, dañinas o perjudiciales. Por diferentes razones y con fundamentos diversos, hay acciones evaluadas como

buenas, correctas o deseables y, por eso, son promovidas por el grupo social. Si hay acciones que pueden ser tenidas como "buenas" es porque hay acciones que no son evaluadas de esa manera, sino que son consideradas "malas", inapropiadas, incorrectas o al menos, que no son buenas en el mismo grado o de la misma forma que otras. Y, por tal razón, la comunidad prefiere que sean evitadas: son desalentadas, prohibidas o hasta sancionadas. Es importante remarcar que no existe el "vacío moral": todo grupo desarrolla pautas de acción, impulsos promotores y mecanismos inhibitorios. Y no hay que olvidar que se trata de un elemento constitutivo de la sociedad. Esto significa que no es algo que el grupo adopta una vez conformado, sino que hace a la existencia y construcción del grupo.

Si bien el concepto de "control social" tiene un significado técnico neutro, teñido con cierta carga valorativa negativa suele ser utilizado para referirse a un amplio espectro de prácticas sociales no coactivas, que incluirían actividades educativas, comunicacionales, religiosas, artísticas, jurídicas, lúdicas, etc., a través de las cuales las comunidades establecen y promueven los comportamientos deseables en su seno. No parece una forma apropiada de calificar esas prácticas. Al respecto, conviene recordar que no es posible la vida en común sin el funcionamiento de instancias socializadoras y sistemas ordenadores de la praxis individual y colectiva.

De acuerdo a esta descripción del concepto de moral, no existe "una" moral sino numerosas morales, según los rasgos culturales de los pueblos. Y, aun en el seno de una misma comunidad, pueden observarse diferentes pautas según el género, la edad, la posición social y económica, el lugar de residencia, etc. La moral, además de ser particular y no universal, es dinámica. Y, si bien no cambia velozmente, va mutando a partir de la experiencia de los grupos humanos. Por tanto, si se relaciona la moral con las categorías amplias de espacio y tiempo, se puede concluir que tanto lo regional como lo histórico son factores relevantes, lo cual permite hablar de la variedad y dinamismo de las morales.

En este sentido, el concepto de moral es afín a la raíz etimológica de "ethos" y "mos-mores": costumbres características de los moradores, hábitos y usos propios de los diferentes grupos humanos.

En cambio, el concepto de ética se aleja de esas raíces etimológicas. La ética es una disciplina filosófica, una rama de la filosofía. Es decir: consiste en la reflexión filosófica acerca de "algo", piensa sobre un "objeto". ¿Y cuál es ese objeto sobre el cual trata la ética? La condición moral del obrar humano. Si bien en el lenguaje

cotidiano se dice con frecuencia que una persona "tiene" o no "tiene" ética, en realidad, la ética no es algo que se "tiene" sino algo que se "hace": es la reflexión crítica y rigurosa, acorde a las pautas del pensar filosófico, sobre la moralidad de las acciones humanas.

Los griegos distinguían entre "praxis" y "poiesis". "Praxis" son las acciones que se originan y desarrollan en el ámbito de la persona o la comunidad, por ejemplo: la educación. El fin de la acción y sus efectos permanecen en lo humano. La "poiesis", en cambio, son las acciones que tienen como finalidad la producción de un objeto, un efecto exterior a las personas, por ejemplo: la construcción de un puente. La ética, al igual que la "política", se ocupa de reflexionar sobre la "praxis". En tal sentido, se alude a la ética como la "filosofía práctica".

La distinción entre moral y ética permite afirmar, finalmente, que lo moral es objeto de la ética. Hablando en lenguaje clásico, la praxis humana es objeto material de múltiples ciencias. Son varias las disciplinas que estudian las acciones humanas. Pero cada una lo hace desde un objeto formal propio, es decir, un ángulo específico de abordaje. El objeto formal de la ética es el análisis de la moralidad de las acciones, es decir, su cualidad de buenas o malas, convenientes o inconvenientes, correctas o incorrectas, apropiadas o inapropiadas. La terminología que se utilice al respecto será tanto un punto de partida como un punto de llegada para pensar lo ético, ya que la conceptualización subyacente a la forma en que se describe la pertinencia o no de las acciones es ya una toma de postura teórica. No es lo mismo definir las acciones como "buenas" que como "correctas", "apropiadas", "debidas", "convenientes" o "útiles".

Ética y libertad

Y aquí se debe considerar un elemento central, ya que la ética no se ocupa de cualquier tipo de acción humana. No reflexiona sobre la digestión o la circulación sanguínea, tampoco sobre los sueños ni sobre millares de acciones cotidianas neutrales o indiferentes en cuanto a su relevancia moral. La ética reflexiona sobre el obrar humano en que las personas ejercen su deliberación y voluntad en relación con la condición moral de ciertas acciones. En tal sentido, la libertad es un elemento nuclear al considerar lo ético, tanto para delinear su objeto como su finalidad.

Sobre esta base, es imperioso tener en cuenta que lo ético se funda en lo antropológico a la vez que funda lo antropológico, ya que el problema de la libertad humana se sitúa como una cuestión propia de la antropología filosófica. Si un autor o corriente filosófica considerase que las personas no son seres libres, no podría plantearse problemas éticos. En todo caso, se estudiarían los comportamientos humanos de la misma forma que se hace con los de los animales. Ya no sería "ética" sino "etología", y más que pertenecer al ámbito filosófico se estaría en el ámbito de las ciencias naturales. En las ciencias sociales también se desarrolla la "socioetología", un estudio de las conductas que procura establecer ciertas constantes en los comportamientos humanos. Es un área del conocimiento que se ha desarrollado mucho en los últimos tiempos, ya que es utilizada en investigaciones de mercado para estrategias publicitarias o políticas, por ejemplo. Ese tipo de estudios reconoce la incidencia de la subjetividad y la libertad, pero la consideran muy acotada y predecible respecto de algunas variables y ante ciertas situaciones, estímulos o escenarios.

Dado que la ética analiza las acciones voluntarias, la libertad ocupa un lugar central, ya que consiste en un elemento intrínseco del objeto de la ética. Por eso, conviene precisar y explicitar qué se entiende por libertad. Frecuentemente se alude a la libertad como "posibilidad de elección". Ciertamente, la libertad implica la capacidad de elección, el libre arbitrio, pero no se reduce a él. Es mucho más. Por ejemplo: en nuestra sociedad de consumo, miles de personas frente a las góndolas y pantallas tienen numerosas opciones de elección entre productos y servicios, pero eso no significa que sean auténticamente libres frente al impulso consumista. Hoy existen elementos tecnológicos que favorecen mecanismos muy eficaces para manipular la libertad de las personas. Incluso, inoculando profundamente en todas ellas la idea de que están ejerciendo su libertad del modo más pleno imaginable. Así se desarrollan nuevas formas e intensidades de disciplinamiento cultural, económico, laboral y político.

Libertad parece ser algo más que el "mero poder elegir". Es la capacidad de ser dueño de los propios actos, lo cual implica discernimiento, orientación, decisión, ejecución y responsabilidad sobre esas acciones. De modo análogo, este concepto también resulta válido para referirse a grupos, comunidades o pueblos.

Una buena forma de profundizar en el concepto de libertad es evitar los extremos. Negar por completo la libertad no parece viable. Si se considera que el ser humano

no es libre, se estaría afirmando que sus acciones no son producto de su voluntad, deliberación y elección, sino fruto de otros agentes o factores externos a él. Pero la experiencia humana general y la de cada uno en particular no avalan esa postura. Por otro lado, afirmar una libertad absoluta es igualmente imposible, la experiencia también desmiente esa opción ya que la propia existencia no es fruto de una elección libre de cada persona. Y la experiencia muestra que la libertad está atravesada por múltiples factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, culturales, familiares. Quedan fuera, por tanto, ambos extremos: el ser humano no es absolutamente autónomo y omnipotente, pero tampoco es un producto totalmente impotente y determinado por sus contextos.

La libertad no es absoluta, pero eso no significa que no exista.

La libertad absoluta es imposible porque los actos humanos nunca se producen en un vacío, se realizan en medio de un entretejido de situaciones, realidades y variables. Sin embargo, eso no implica necesariamente que no exista libertad alguna. En este punto, conviene distinguir entre factores condicionantes y determinantes. La existencia humana, individual y social, se desarrolla atravesada por la incidencia de múltiples elementos. Se podría hablar de factores "condicionantes" cuando ejercen influencia, pero no anulan el ejercicio de algún grado de libre albedrío. En cambio, se habla de factores "determinantes" para aludir a elementos que inciden de tal modo que impiden el ejercicio de la libertad. No es lo mismo sostener que se actúa condicionado, que decir que las acciones están determinadas. Quienes sostienen que existen "factores determinantes" están afirmando que la persona no es dueña de los actos que realiza, porque su obrar no depende de ella, sino que es producto de otras instancias.

La diferencia central está en la posibilidad del ejercicio de la libertad, al menos de algún grado de libertad. Por eso, una forma apropiada y operativa para describir el concepto de libertad es afirmar que consiste en "capacidad de autodeterminación". Significa que las acciones son producidas por el agente. Por supuesto que en medio de múltiples condicionamientos que hacen que el grado de libertad sea muy variable. Esa variabilidad se establece respecto de las posibilidades reales de ejercicio de la libertad que tienen las personas en relación con sus entornos, salud, contextos políticos, educación, medios económicos, etc. Y no sólo se refiere a que hay diferentes grados de posibilidad de ejercicio de la libertad por parte de las diversas personas, sino que, aun tratándose de la misma persona, no siempre es idéntico el

grado de posibilidad de ejercicio de la libertad que cada uno tiene respecto de diferentes acciones, momentos, personas y situaciones. La libertad es una condición "esencial" del ser humano derivada de su capacidad racional, pero su realización y ejercicio son una construcción, una conquista permanente y dinámica.

Todo esto se aplica, análogamente, a sujetos colectivos: sociedades, comunidades, grupos. En los países, la valoración de la libertad resulta tan relevante que los símbolos, héroes y fechas patrias suelen asociarse con su independencia y luchas por la emancipación. La libertad es constitutiva del ser e identidad de estados y naciones. Y no siempre la independencia proclamada en celebraciones y manuales escolares es coincidente con el grado de soberanía que esos pueblos pueden ejercer sobre sus destinos. Por supuesto, el mundo es un entretejido asimétrico de interdependencias en que los estados, comunidades y naciones intentan desarrollarse en medio de condicionamientos y determinaciones. Algunas proclamas de "soberanía", "emancipación" y "liberación" parecen ignorar que los vínculos e interdependencia entre los pueblos son imprescindibles. En tal sentido, no es posible ni deseable una "autonomía absoluta". Cada pueblo ha de luchar por conseguir el mayor ejercicio posible de autodeterminación y soberanía en el marco de la interdependencia mundial, evitando ser sometido por otros estados, poderes o intereses. Y los organismos internacionales debieran ejercer su acción en tal sentido, promoviendo la integración cooperativa y garantizando vínculos equitativos y solidarios.

Hablar de autodeterminación implica afirmar que el ser humano, en distintos grados y contextos condicionantes, es dueño de sus acciones y de su vida. Y, por tanto, es responsable de sus actos voluntarios. Los condicionamientos que inciden sobre él son múltiples y complejos. Pero no anulan algún grado de ejercicio de su voluntad libre. Así es como, incluso en los sistemas jurídicos, las sociedades suelen analizar las acciones y el grado de responsabilidad de los imputados: si se trata de acciones culposas, dolosas, alevosas o, incluso, inimputables, según circunstancias y factores que inciden sobre el ejercicio de la voluntad. Libertad y responsabilidad son indisociables.

Esta afirmación básica es clave para la ética e implica sostener que los comportamientos humanos no son meros frutos de variables sociales, psicológicas, políticas, económicas, culturales, históricas. No son exclusivamente la resultante de una concatenación de elementos ajenos a la deliberación y decisión humanas. Atribuir la totalidad de la producción de las acciones exclusivamente al contexto, al

sistema, a las estructuras o a los factores externos deshumaniza la consideración del sujeto. Para evitar miradas reduccionistas, es necesario ejercer un discernimiento apropiado porque, con sana intención humanista, muchas veces se procura comprender, justificar o diluir responsabilidades sobre acciones nocivas no atribuyéndolas a la persona que las realizó sino a factores presumiblemente determinantes. Esas miradas pueden favorecer, paradójicamente, una minusvaloración del sujeto.

Como queda de manifiesto, hay necesidad de reflexión ética en la medida que los actos son, en alguna medida, libres. Por eso lo antropológico es fundante de lo ético: la ética siempre trabaja a partir de una concepción de ser humano. Si se parte de una concepción del ser humano en tanto libre, es lógico admitir la posibilidad de una reflexión filosófica que oriente esa libertad. Y no solo eso: una ética auténticamente tal siempre acrecienta la libertad. Se encuentra muy extendida una idea que supone que la ética conspira contra la libertad, que quienes sienten preocupación respecto de lo moral son "menos libres" que quienes viven desentendidos de esas cuestiones. Tal apreciación solamente puede surgir de una concepción distorsionada de la ética que, lejos de ser un límite a la libertad, es su timón, garante y servidora. Por eso, la libertad no está solamente en el origen de la ética -ya que la ética existe para reflexionar sobre su ejercicio-, sino que se encuentra también en su fin, porque la función de la ética es lograr que el ser humano sea cada vez más autónomo, más dueño y determinante de su propia existencia a nivel personal y social.

Finalidad de la ética

Que la libertad humana es un presupuesto de la ética podría formularse de la siguiente forma: dado que las personas son libres y, ante determinadas situaciones pueden optar por hacer "A", "R" o "Z", la filosofía ejerce su acción para discernir cuál de las acciones es preferible desde el punto de vista ético, y por qué. No se trata del juicio puntual ante cada acción o decisión, aunque también esa valoración situacional integra la tarea de la ética. Pero el trabajo de la ética es más integral, ya que procura establecer y fundar criterios para el ejercicio de la libertad. Y allí, además de situar el objeto de la ética con mayor precisión, se expone su finalidad: la orientación y desarrollo de la libertad humana en orden a la realización integral de la persona y la sociedad.

La dignidad humana y el ejercicio cada vez más pleno de los derechos humanos son el fundamento a la vez que la finalidad de la ética: existe la ética "porque" el ser humano es persona y "para" que el ser humano sea cada vez más humano, más persona.

Como se ha dicho, si bien la libertad es un presupuesto de la ética, es también su fruto. La ética se origina en la condición libre del ser humano, como reflexión necesaria en el proceso de deliberación racional acerca de lo que habrá de hacerse, como orientación del obrar. Pero, a su vez, la ética favorece el crecimiento del ejercicio de la libertad. Por tanto, la libertad es también un producto de ese obrar acorde con la ética en la medida que favorece opciones más personales, más voluntariamente determinadas, más fruto de la acción del sujeto en el conjunto social. La ética promueve la capacidad de decisión propia y fundada, de modo que las acciones no dependan prioritaria o exclusivamente del contexto, de los mandatos culturales, de las condiciones vigentes.

Dado que existen acciones humanas que no están determinadas, aunque estén condicionadas por múltiples factores, la ética es el ejercicio de la racionalidad acerca de la praxis, a fin de orientar esa acción e iluminar la decisión de la voluntad libre. Su función es la de guiar, corregir, señalar nortes, evitar daños, ordenar, colaborar para que las personas ejerciten su libertad de modo racional, a partir de un concepto amplio e integral de racionalidad, que no se agota en la capacidad lógica de la mente, sino que también considera las múltiples formas de ejercicio de la inteligencia acorde a las diferentes dimensiones del ser humano. En tal caso, la ética ayuda a la persona a ser más propiamente tal, a la vez que favorece el desarrollo comunitario. Es un ejercicio de la racionalidad en relación con la libertad: sería incoherente o ilógico pensar que los seres humanos tienen capacidad de decidir la realización de acciones, pero son incapaces de discernir críticamente la orientación de esos actos. El ser humano es un ser moral: tal su capacidad de distinguir, evaluar y considerar lo bueno, conveniente, valioso, útil, correcto, debido. Al definir la función de la ética se está expresando una postura teórica, ya que no es lo mismo atribuir a la ética la capacidad de descubrir y fundamentar lo bueno / malo, que hablar de establecer lo correcto / incorrecto, señalar lo debido / indebido o determinar lo conveniente / inconveniente, lo útil / inútil. El lenguaje que se utilice ya es deudor de una toma de postura en orden a determinado sistema o teoría ética particular. En todo caso, para no definir eso antes de tiempo, se puede decir que la función de la ética es establecer

y fundamentar criterios para el análisis de lo moral, tanto a nivel individual como social. Y, fruto de ese cometido, se elaboran diversas conceptualizaciones, sistemas y posturas teóricas.

No se debe confundir la función de la ética vinculada a la realización de la persona con una suerte de mirada centrada en lo individual. Hablar de persona no es hablar de individuo. Dado el carácter eminentemente social de la vida humana, la ética tiene un origen y finalidad social. Del mismo modo que el "ethos" no es una condición del individuo, sino que refiere a lo comunitario, toda moralidad es una dimensión de lo humano indisociable de su carácter interpersonal. Ya desde los griegos, la ética estaba asociada a la política, entendida como vida de la polis: "zoon politikon". La afirmación de la libertad incluye la constatación de su ejercicio múltiple y su desarrollo pleno dentro de un conjunto de relaciones, entrelazamientos, interacciones, articulaciones y conflictos. No se trata de una necesidad práctica debido a que "no estamos solos", sino de algo mucho más profundo: no "somos solos". Por eso, la finalidad de la ética excede en mucho la función de "control" u "ordenamiento" social, entendidos como una suerte de prescripción de leyes de tránsito que eviten choques en las calles y regulen la circulación armónica por el espacio público. Sus pretensiones son mucho más relevantes: incidir en el fundamento de la sociabilidad; nutrir las ideas y sentimientos que hacen posible y deseable la convivencia; establecer las bases de la comunicación y el diálogo; proponer y evaluar criterios para diseñar y guiar la construcción del futuro humano; mantener vivo el ejercicio de la racionalidad crítica.

Suele ocurrir que, cuando se insiste unilateralmente en el carácter eminentemente social de la ética sin basamento antropológico ni fundamentación en el carácter personal del ser humano, se observa un reduccionismo que transforma la ética en un código de conducta o en un marco sociológico para conducir comportamientos. La ética está sobrecalificada para dedicarse exclusivamente a esas tareas. Y no acepta que la manden a pintar rayas peatonales, poner semáforos o hacer multas por exceso de velocidad. Ese reduccionismo y vaciamiento filosófico a que se somete a la ética no es gratuito para la polis. La erosión de la alianza fundante entre ética y política es nefasta. Basta una simple mirada en derredor para confirmarlo.

Método de la ética

¿Cómo trabaja la ética? ¿Cuál es su método?

En primer lugar, la ética es una disciplina filosófica y, como tal, utiliza la amplitud del método filosófico, que presenta diversas técnicas y variantes tanto a lo largo de su desarrollo histórico como acorde a la universalidad y radicalidad de su objeto. En tal sentido, el método filosófico no es rígido, aunque sí riguroso. Utiliza como herramientas la indagación sin presupuestos, la intuición, la reflexión y el razonamiento, la observación, análisis e interpretación de la experiencia, la argumentación fundada, el ejercicio de la crítica, la elaboración discursiva coherente y sólida, el diálogo con otras formas de saber.

Dado su objeto, la disciplina trabaja a partir de dos instancias centrales: la ética descriptiva y la ética normativa.

La ética "descriptiva" analiza la realidad, las prácticas humanas, el fenómeno de la moralidad. Para esa instancia, la filosofía se nutre de los aportes de otros saberes y ciencias. La sociología, la antropología, la historia, las ciencias naturales, así como otras formas de conocimiento, permiten el abordaje integral de la vida humana. Ese estudio incluye el análisis del comportamiento social, el papel de las estructuras, el espacio de la subjetividad, la incidencia de la tradición y los elementos religiosos, las permanencias y cambios, las continuidades y rupturas en perspectiva diacrónica. Se trata de una instancia no tan específicamente filosófica, pero que también lo es porque, si bien el núcleo de este paso se constituye por medio de distintas disciplinas, la filosofía aporta el análisis integral que le es propio en tanto madre y origen de muchos esos saberes que son hoy campos que cobraron autonomía y especialización, con todos los beneficios que proceden de esos desarrollos, pero también con la limitación que imponen la fragmentación y la dispersión. De ahí que la filosofía tenga un espacio propio, el campo de la búsqueda de integralidad e inteligibilidad.

Este paso descriptivo es ineludible. De lo contrario, la ética carecería de objeto de reflexión, el cual sería abstracto si no se parte de la mirada sobre aquello que se estudia: la praxis humana. Pero si bien es un paso necesario, no es suficiente. La ética no puede consistir meramente en una descripción e interpretación de aquello que los seres humanos hacen, de los valores que tiene cada grupo y sector social, de las variables y factores que intervienen en esas prácticas. Ese primer paso analiza lo "vigente". Pero la ética tiene una misión mayor, la de procurar establecer lo "válido" desde un punto de vista filosófico. Obviamente, aquello que se encuentra moralmente vigente en una comunidad tiene algún tipo de validación, una validación social que

puede estar dada por diferentes elementos fundantes que nunca trabajan aisladamente ni en estado puro: grados de consenso, mecanismos de autoridad, marcos jurídicos, peso de la tradición, cierto pragmatismo y hasta elaboraciones filosóficas previas, entre otros. En los grupos humanos, la legitimación que adquieren determinadas conductas, prohibiciones, principios, valores o cauces de acción es fruto de complejas dinámicas en que se entretejen múltiples factores culturales, económicos, políticos y sociales.

Conviene recalcar una muy relevante distinción ética y régimen jurídico. Ha habido una tendencia, reflejada incluso en diseños curriculares escolares, a identificar lo ético con lo legalmente instituido. No hace falta demasiada explicación para entender que se trata de dos ámbitos diferentes, aunque puedan encontrarse emparentados. Las leyes de una sociedad, incluso las declaraciones universales más rimbombantes, se enmarcan en lo que se encuentra "vigente" en una cultura, comunidad, época o mundo. No todo aquello que está avalado por la ley o prohibido por las normas es necesariamente considerado del mismo modo desde el punto de vista ético. Los ejemplos sobran, no hace falta explicitarlos. Obedecer acríticamente las leyes ha llevado a muchos a cometer aberraciones. Que algo sea "legal" no significa que necesariamente sea "ético". Por supuesto, sería muy deseable que quienes elaboran las leyes lo hiciesen considerando su validez ética. La ética tiene una misión indelegable de colaboración en la confección de leyes. Pero eso, por diferentes razones, no siempre ocurre. De modo que es imprescindible una sana vigilancia crítica de la ética respecto del marco jurídico de los pueblos. Y es una de las tareas que evita que la ética plantee cuestiones abstractas, a la vez que favorece su permanente involucramiento en las problemáticas más cruciales para el desarrollo humano.

La ética analiza las moralidades vigentes y procura una validación específicamente filosófica. Con sus particulares procedimientos, estudia el "ser" pero trabaja en la frontera con el "deber ser" o, al menos, con aquello "que sería deseable que fuera". Desde esa perspectiva analiza la validez de lo vigente: se pregunta si aquello que está "vigente" en una sociedad desde el punto de vista moral, puede ser considerado "válido" desde el punto de vista filosófico.

Esa acción la realiza por medio de un segundo paso: la denominada ética "normativa". Tal denominación no hace justicia a esa instancia, ya que definirla como "normativa" sitúa la tarea de la ética desde una perspectiva ligada a una de sus

vertientes teóricas. No hay que concebir la tarea de la ética necesariamente como "normativa", algo propio de algunas teorías éticas. Pero hay otras perspectivas, por lo cual bien podría hablarse también de ética "evaluativa", "orientadora", "valorativa", de la función "directiva" de la ética, de su función "de crítica", de "discernimiento", etc. En todo caso, el cometido de esta etapa del método de la ética consiste en un análisis crítico de lo vigente a partir de lo éticamente válido. Es una tarea que no puede hacerse sino desde alguna fundamentación que permita considerar la validez o invalidez ética de esa realidad moral descripta. Y para ello, tiene que justificar una base teórica a partir de la cual evaluar las prácticas humanas. En tal sentido, se trata de una instancia fundante y crítica. No puede evaluar críticamente si antes no realizó un trabajo de cimientos, porque si carece de un fundamento, ¿a partir de qué puede establecer si algo es o no éticamente válido? Para poder decir "esto está bien", "eso es incorrecto", "aquello es lo debido o indebido" hay que hacerlo desde algún núcleo conceptual. No se puede evaluar críticamente sin haber establecido criterios previamente. En el establecimiento de la habitualmente denominada "ética normativa", que tal vez convendría rebautizar como "fundante y crítica", se configuran las diversas teorías y propuestas, que se establecen sobre conceptos centrales a partir de los cuales la ética analiza su objeto. En la base de ese criterio, siempre habrá alguna antropología presente, de modo más o menos explícito o implícito. Es inevitable que lo "bueno", "correcto", "debido" o "conveniente", de una u otra forma, surjan de una idea básica de ser humano, incluso en estos tiempos pretendidamente post metafísicos.

Por supuesto, esta tarea está llena de dificultades. ¿Cómo establecer un criterio filosófico de validez que no sea la mera enunciación de lo que se encuentra vigente en la propia cultura de los filósofos que lo intentan?

En las últimas décadas, la crítica más recurrente hacia la ética consiste en afirmar que no es capaz de vencer el etnocentrismo. El desarrollo de las ciencias sociales y los estudios culturales parecería avalar esa visión. Pero son esos mismos estudios los que posibilitan responder a esas objeciones, ya que alertan al filósofo sobre las limitaciones que lo cercan y las posibilidades con que cuenta. Gracias a esos cuestionamientos y aportes, la filosofía ha enriquecido su visión histórica, la conciencia que los pensadores tienen acerca de su propia pertenencia cultural y el conocimiento de los factores sociales, psicológicos y económicos que atraviesan la posición a partir de la cual realizan su tarea. De modo que el ejercicio de la

conciencia hermenéutica permite a la filosofía iluminar las condiciones a partir de las cuales se reflexiona e intenta comprender. Esto favorece e impulsa una mayor apertura a la alteridad, el desarrollo del diálogo con las ciencias y el ejercicio del debate con las expresiones filosóficas de diferentes corrientes, regiones y horizontes culturales. De esta forma, en tiempos en que la tecnología ha propiciado una enorme transformación cognitiva y una nueva vinculación comunicacional, la filosofía se encuentra en mejores condiciones y con mayores herramientas intersubjetivas para evitar los riesgos del etnocentrismo y realizar su labor hermenéutica con mayor conciencia de los factores que se entretejen en el pensar.

Posibilidades y límites de la ética

¿Es posible realizar esa tarea?

¿Quién establece lo que está bien o mal, lo correcto e incorrecto?

¿A partir de qué puede hacerse?

¿Cómo?

Para muchos, esta cuestión concluye inexorablemente en una respuesta negativa: la ética no puede establecer un criterio de validez porque cualquier base que construya será relativa, subjetiva, culturalmente originada y, por eso, apenas será una moral más. Pretender algo mayor que eso sería incurrir en un etnocentrismo anacrónico. Muchos estudios culturales avalarían esta postura, que desde el punto de vista filosófico implica una alta cuota de relativismo, que puede fácilmente derivar hacia un escepticismo, en el cual solamente se podrá tener certeza acerca de la imposibilidad de establecer algo firme. Lo que hoy está bien, mañana podría estar mal. Lo que es considerado bueno aquí, es considerado malo allí. De modo que la ética no tendría forma de escapar de un permanente paseo por las diversas vigencias. Se encuentra atrapada y condenada a realizar solamente el paso descriptivo.

Por otro lado, la cuestión de las posibilidades de la ética también recibe respuestas afirmativas. Además de vías argumentativas de tipo especulativo que el relativismo actual siempre desacreditará, las posibilidades de una ética fundante y crítica se pueden radicar en el análisis fáctico del devenir histórico. Ese procedimiento resulta más difícil de rebatir. El desarrollo de este tipo de argumentación toma como base empírica la observación de los cambios en la moralidad de los distintos grupos humanos. Es tan evidente como innegable que los pueblos modifican sus costumbres

morales, sus valoraciones, sus criterios sobre lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido. Por cierto, esos cambios no suelen ser abruptos, pero son observables en la "larga duración". Se trata de un dato incontrastable. No parece apropiado llamar a esas transformaciones "evolución" moral, ya que ese concepto implicaría una valoración positiva, y no siempre los cambios son "para mejor". Hablar de "desarrollo" o "transformación" moral permite una mayor neutralidad.

Ahora bien, ¿cómo es posible que algo considerado "bueno" por un pueblo a lo largo del tiempo pase, más adelante, a ser considerado "malo"? Y, viceversa, lo mismo se observa en sentido contrario.

Hay multitud de elementos que pueden influir en una comunidad para que lo moralmente vigente en cierto momento pueda ser luego cuestionado y declarado inválido, dando paso a la vigencia de nuevos criterios, valores y costumbres. Sea por el conocimiento de otros pueblos con hábitos diferentes, por cataclismos naturales y epidemias, por el liderazgo político o el profetismo religioso, sea por la incidencia del arte, por la acción de pensadores o por luchas políticas, sea por la vinculación de muchos de estos factores o por otros no mencionados, lo cierto es que se observan cambios en la moral de los pueblos: criterios vigentes dan paso a nuevas vigencias. La historia, la antropología, el derecho comparado y muchas otras disciplinas atestiguan los cambios que las sociedades establecen sobre la consideración moral de sus prácticas. Esto ocurre muy extraordinariamente de forma abrupta, en general son transformaciones que se producen de modo progresivo. El hecho de que existan esos cambios obliga a reconocer la acción de mecanismos y procedimientos sociales críticos y fundantes. En tal sentido, la tarea ética no solamente puede afirmarse desde un punto de vista teórico, sino que es constatable desde un punto de vista descriptivo y fáctico. Forma parte del dinamismo social, de la interrelación, de la capacidad de adaptación, de la perfectibilidad, de la conflictividad histórica y aún de aspectos emotivos y pasionales del ser humano.

De modo que a la pregunta: ¿es posible la ética como instancia reflexiva sobre la moralidad vigente?, la respuesta es afirmativa. No solamente es posible, sino que la existencia de procedimientos sociales por medio de los cuales se ejerce cierto grado de crítica, confirmación o transformación de lo moralmente establecido es palmariamente real y constatable. Eso significa que la ética, tal como se la entiende hoy en tanto rama filosófica, arraiga en una práctica humana que los pueblos realizan propiciando un juego permanente entre vigencia y validez. Por supuesto, estas

prácticas no son exclusivamente llevadas adelante por expertos, eruditos o iluminados sino por un conjunto de interacciones en que inciden factores culturales en el más amplio sentido, que incluyen los sociales, económicos, políticos y ambientales. Esos procedimientos no son en sí mismos filosóficos, claro está. Pero avalan las pretensiones de la filosofía, que los toma como punto de partida y lleva esas prácticas reflexivas a un rigor metodológico propio, sistemático y explícito. Tanto es así que, sin intentar caer en una tautología ni en un mero juego de palabras, se puede pensar que todo lo que se encuentra vigente en la moralidad de una sociedad está vigente porque, de alguna manera, fue considerado válido. Y, dado que la ética analiza lo moralmente vigente para establecer o no su validez, ese procedimiento filosófico puede contribuir tanto a su solidificación y fortalecimiento como a su erosión y transformación.

Por tanto, sostener la incapacidad de la ética para cumplir su función sería afirmar la cristalización de lo vigente. Esto no solamente contrasta con los datos de la experiencia y los conocimientos que ofrecen las ciencias sociales, sino que, desde el punto de vista filosófico, implica incapacitar a los individuos y a la sociedad para cambiar, inmovilizar la tradición y anquilosar la vida humana eternizando lo establecido.

De modo que, al presentar el método de la ética con sus pasos “descriptivo” y “normativo”, se está también reconociendo, en alguna medida, su inevitabilidad y necesidad en la experiencia social, cultural e histórica. Y esto se puede afirmar gracias a las ciencias que parecieran brindar fundamentos en contra de la viabilidad de la tarea de la ética. Por un lado, multitud de saberes exponen la variedad cultural y desnudan los límites del etnocentrismo, cuestionando así las pretensiones de la ética para situarse en una perspectiva capaz de evaluar las moralidades suponiendo no ser una moral más entre otras. Sin embargo, por otro lado, esas mismas disciplinas exponen el dinamismo social, la variedad de la vida y la complejidad del desarrollo humano: describen y analizan las transformaciones en las moralidades, producidas por la crítica de lo establecido a partir de criterios de validez capaces de cuestionarlo y modificarlo.

Como queda de manifiesto, la ética no es un añadido artificial a la existencia humana, sino que consiste en la elaboración filosófica y sistemática de una práctica ineludible de los pueblos, por la cual establecen, cuestionan, revisan y transforman los criterios que orientan moralmente sus prácticas.

Algunas precisiones conceptuales

Como toda disciplina filosófica, la ética tiene un andamiaje conceptual expresado en un vocabulario propio y riguroso que sirve para pensar la problemática. No se trata de meras acepciones de palabras, sino de una elaboración conceptual propia de la tradición filosófica, a partir de la cual se establecen diferentes teorías. Para introducirse a la problemática ética, es preciso conocer y familiarizarse con los significados que la tradición filosófica ha ido atribuyendo a algunos conceptos centrales. Esta terminología específica expone la complejidad del objeto de la ética: un amplio campo en que se manifiestan perspectivas plurales, interpretaciones diversas y debates entre teorías y praxis contrapuestas.

En esta presentación se procura establecer con precisión los significados de los términos, evitando oposiciones excluyentes por medio de una comprensión profunda e integradora de los contenidos implicados. Por otra parte, introducirse en estos conceptos y reflexionar a partir de ellos, resulta muy provechoso para la revisión de las propias posturas y convicciones acerca de lo moral.

Principismo y consecuencialismo

¿Por qué hay que obrar de esta manera y no de otra? Pregunta central que indaga y busca el fundamento del fenómeno de la moralidad. ¿Sobre qué base se edifica lo moral? Las teorías elaboradas a lo largo de la tradición filosófica han partido de dos fundamentos diferentes, pero que no deben verse como opuestos e irreconciliables.

Por un lado, hay sistemas éticos que se fundan sobre enunciados básicos a partir de los cuales se juzgan las acciones. Son teorías llamadas “principistas”. Las acciones humanas, para ser éticamente correctas, deben adecuarse a esos principios. Hay diferentes teorías que proponen distintos principios y los fundamentan de diversas formas, pero tienen en común considerar que el ser humano debe obrar conforme a principios de los cuales derivan reglas de conducta. La acción es correcta porque se adecua a ciertos enunciados morales a través de un criterio de coherencia. Por ejemplo: si se sostuviese como principio que se debe respetar la verdad, entonces no se puede mentir, aunque en determinadas situaciones pueda resultar beneficioso o, incluso, existan circunstancias en que decir la verdad pueda acarrear perjuicios.

Obrar moralmente bien sería actuar según reglas que se asientan en principios que están debidamente fundamentados, por lo cual originan convicciones sólidas que no están puestas permanentemente en revisión o sometidas a discusión. El principismo alude a concepciones éticas que consideran que los actos morales no deben evaluarse por la intención del sujeto, por el fin al que tienden o por las consecuencias que acarrean, sino por su coherencia con ciertos enunciados que expresan lo que es correcto, debido o bueno. En tal caso, puede ser que entre los principios se contemplen la intención del sujeto o la finalidad y consecuencias de las acciones. Pero el análisis moral recae sobre la coherencia entre el enunciado y la acción.

Por otra parte, existen sistemas o teorías éticas "consecuencialistas". De acuerdo con este tipo de elaboraciones, el criterio para analizar éticamente las acciones consiste en evaluar sus consecuencias. La acción es declarada como buena porque permite, causa o favorece efectos considerados positivos.

En relación con la oposición entre principismo y consecuencialismo, se ha hecho clásica la distinción hecha por Max Weber a poco tiempo de la finalización de la Gran Guerra (1914-1918). Refiriéndose a la profesión de los políticos, habló de "ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad". La primera señala la adhesión de la conciencia a principios y deberes irrenunciables, mientras que la segunda destaca el finalismo, las consecuencias y resultados de las acciones. Si bien esta distinción weberiana usualmente es presentada de manera que ambas éticas aparecen como irreconciliables, una lectura más atenta del sociólogo alemán muestra que la ética de la convicción no carece de responsabilidad ni la ética de la responsabilidad adolece de convicción.

En tal sentido, a pesar de que en la filosofía suelen hacerse estas distinciones, es conveniente no plantearlas de modo excluyente. El "principismo" podría tornarse inaplicable y hasta ridículo si se lleva a un extremo. Habría casos en que "decir la verdad" podría acarrear consecuencias inaceptables, efectos que podrían incluso entrar en contradicción con otros principios, por ejemplo, con el resguardo de la vida humana.

Por otra parte, obrar sólo atendiendo a las "consecuencias" de las acciones es imposible, ya que nunca se pueden conocer de antemano todas las consecuencias que podría acarrear un acto determinado. A lo sumo, una persona es capaz de considerar consecuencias más o menos inmediatas a su alcance, pero es imposible prever y evaluar todos los efectos derivados de una acción en la inmensidad del tiempo y el

espacio. Una mentira puede evitar un mal mañana, pero ocasionar un perjuicio más adelante, o beneficiar a unos, pero perjudicar a otros, por ejemplo.

De modo que los principistas debieran tener entre sus principios uno básico, que se podría enunciar de la siguiente forma: "obra de acuerdo a los principios éticos, entre los cuales hay que tener en cuenta el principio que obliga a considerar seriamente las consecuencias de tus actos". De esta manera, se evita la contradicción entre principismo y consecuencialismo, ya que considerar los efectos formaría parte de los principios. Asimismo, en el principismo subyace la convicción de que el cumplimiento de los principios morales, a la larga o a la corta, produce consecuencias buenas, mientras que actuar contrariamente a los principios, de modo inmediato o mediato, produce malas consecuencias.

Por otra parte, los consecuencialistas, de alguna forma, elevan a categoría de "principio" algún enunciado que surge de sus fundamentaciones. Si se analiza atentamente, el consecuencialismo se apoya sobre un concepto evaluador de los actos que no deja de ser, a su modo, una suerte de principio. Se trata de sistemas éticos que varían en lo que proponen como "buenos resultados de las acciones": para algunos será el desarrollo humano, para otros la felicidad, para otros la justicia, etc. Pero son sistemas que tienen en común el respeto por un enunciado regulador que opera como un principio y que podría formularse, por ejemplo, del siguiente modo: "las acciones moralmente buenas serán aquellas que produzcan o favorezcan XXXX consecuencias".

Con este tipo de esfuerzos de integración, se pueden superar oposiciones excluyentes reconociendo que en el principismo hay un consecuencialismo implícito, del mismo modo que en el consecuencialismo se encuentra, silenciosamente latente, cierto inevitable principismo.

Teleología y eudemonismo

"Telos" es una palabra griega que significa "fin". Se han elaborado teorías éticas cuya fundamentación de lo moral se basa sobre la noción del fin de la acción: el "telos" es lo que cuenta para evaluar su moralidad. La "teleología" está dentro de los sistemas consecuencialistas, ya que se focaliza en los resultados de las acciones, aquello que se logra, el fin al que conducen. Es importante poder distinguir el "fin del acto" de la "finalidad del agente". Si bien se supone que deberían coincidir, no

necesariamente el fin que una acción alcanza o produce es el mismo que motivó la acción por parte de quien la realizó. La historia humana está repleta de acciones que se realizaron con determinada intención y que, sin embargo, terminaron en "fines" y consecuencias no queridas, siquiera imaginadas.

El "fin de la acción" permite una consideración objetiva del acto. La motivación o "finalidad del agente" se focaliza en una comprensión de la dimensión subjetiva de la acción. La complejidad que plantean la dimensión objetiva y la subjetiva en el campo de lo moral atraviesa permanentemente la reflexión ética. Es muy interesante destacar la afirmación aristotélica retomada por Santo Tomás de Aquino por la cual "el fin" es, a la vez, "lo primero en la intención y lo último en la realización". El "telos" se encuentra así involucrado tanto en el "comienzo" / "origen" como en el "final" / "resultado" de las acciones humanas. En el lenguaje aristotélico-tomista: la causa "final" antecede a la "eficiente". Estos autores señalan la relevancia de la noción de "fin" en relación a los actos humanos.

Hay diferentes teorías dentro del campo de los sistemas "teleológicos", dependiendo de cuál sea el "fin supremo" que se considere como fundamento moral de las acciones: la grandeza de la patria, el desarrollo integral, la justicia, la unidad de la familia, entre otros. La mayor parte de las teorías de este tipo en la tradición filosófica sostienen que el "telos" fundante de toda la moralidad es la "felicidad". Por eso, se las denomina éticas "eudemonistas", ya que en griego "felicidad" se dice "eudaimonia". Esos autores discrepan acerca de aquello en que consiste la felicidad para el ser humano y cómo se obtiene, pero coinciden en que el fin supremo de la existencia es la felicidad y, por eso, las acciones éticamente "buenas" serán las que aproximen y favorezcan una vida feliz, mientras que serán consideradas "malas" las acciones que impidan u obstaculicen la marcha hacia la felicidad, actos que desvíen o aparten del camino hacia ese fin.

En el campo de la ética social, la noción de "bien común", que es rectora en la legislación constitucional de muchos países, expresa el ordenamiento teleológico del derecho en la vida de la "polis".

Toda teoría teleológica es consecuencialista, en la medida que se funda en la evaluación moral de lo que produce el acto respecto de cierto fin. Pero no todo consecuencialismo es teleológico, porque existen teorías consecuencialistas que solamente consideran los efectos inmediatos de la acción sin atender a un "fin" establecido como supremo o central. El teleologismo establece un fin que orienta la

existencia individual y social, lo cual plantea horizontes que van más allá del fin que se alcanza con cada acción. Por ejemplo, quienes sostienen que el "fin supremo" es la felicidad, consideran "buenas" acciones que, en lo inmediato, no producen "felicidad", pero que se integran en la obtención progresiva de una vida feliz.

En este campo, es clave la relación entre "fin y medios", algo que Aristóteles ya planteó sistemáticamente. En una de sus primeras reflexiones al respecto, se ocupa de describir el frecuente problema que observa en su tiempo: abundan las personas que incurren en el desatino de establecer como fin de su existencia a realidades que no son sino meros medios, por ejemplo: el dinero. Sin duda, esa constatación vale para el presente. Por otra parte, los fines que uno se propone, o que se alcanzan con las acciones, deben estar en sintonía moral con los actos y medios empleados para conseguirlos. De modo que el "fin", aun siendo una suerte de principio rector, no justifica la realización de cualquier medio para su obtención: fines "buenos" no transforman en "buena" cualquier acción encaminada a llegar a ellos. Más bien, lo contrario: fines buenos pueden convertirse en perversos si, para alcanzarlos, se acude a medios malos. Sin embargo, millones de medios buenos jamás lograrán convertir en bueno un fin que, en sí mismo, es malo.

Deontología y axiología

"Deon" es un término griego que significa "deber". Las teorías deontológicas afirman que existen principios que obligan moralmente al ser humano a actuar de cierta forma. Las teorías principistas suelen resaltar la dimensión deontológica de lo moral, pero no toda teoría principista necesariamente tiene ese carácter, ya que puede haber teorías basadas en principios "ordenadores" u "orientadores" sin el carácter categórico de "deber" y "obligatoriedad".

El deontologismo es una forma de postura principista. El criterio de moralidad no se establece en relación con las consecuencias o efectos de las acciones que pertenecen al mundo del "ser", sino en la consideración racional del "deber ser", que se manifiesta por medio de imperativos, obligaciones o mandatos expresados en enunciados que contienen qué se debe hacer y qué se debe evitar. No hay que pensar que lo deontológico se encuentra siempre ligado imposiciones directamente ejercidas por parte de otros: sea por las leyes, el Estado, las autoridades, la familia, la tradición, el grupo de pertenencia, los poderosos, etc. No hay que olvidar la presencia

de una gran fuerza deontológica en la propia subjetividad, de modo que las personas suelen experimentar imperativos que brotan de su conciencia. El examen de estos deberes y mandatos que se experimentan como propios permite reconocer sus orígenes remotos, discernir su validez ética y decidir o no su vigencia para desarrollar la existencia.

Tampoco hay que pensar exclusivamente en el tipo de obligaciones que se asocian con imposiciones antipáticas: la historia muestra que hay cierto tipo de "deberes" que toda sociedad inocula en sus miembros del modo más sutil. El capitalismo contemporáneo, por ejemplo, impone duros imperativos de "juventud" y de "éxito" medidos a través del culto al cuerpo, estándares de belleza, prestigio en las redes o capacidad de consumo. Y cualquier esclavo de esos mandatos juraría ser la persona más libre del mundo.

La palabra griega que se traduce por "valor" es "axia". De ahí que la teoría de los valores reciba el nombre de "axiología". En este campo, conviene distinguir "valor" de "valoración". El valor (como sustantivo) es una propiedad de la realidad, una cualidad de los distintos seres: consiste en su apreciabilidad, en su estimabilidad. Los valores no "son", sino que "valen": hacen que algo sea digno de ser querido, amado. Se trata de una cualidad del objeto, pero que se actualiza por parte de un sujeto. La valoración (como verbo) es la acción de descubrir ese valor, consiste en apreciar, estimar, amar algo. Es la captación de algo como "bueno", como "bello", como necesario, como "útil", como "amable" o como "sagrado". Y, en esa medida, los valores movilizan y atraen al sujeto.

Los valores han de ser "descubiertos", "estimados" y, aunque sea una redundancia, "valorados". Por eso, si se desea promover valores, conviene propiciar condiciones para que los valores puedan ser percibidos, descubiertos y "apreciados", trabajar con otros para ponerse en disponibilidad y dejar que "el valor actúe" haciéndose querer. En el campo axiológico, son más eficaces las actividades y los ejemplos que las palabras. En un campamento, por ejemplo, un niño valora muchas cosas que en otras condiciones no logra apreciar. Del mismo modo, frente a una epidemia, suelen aflorar en las comunidades valoraciones que, bajo circunstancias ordinarias, no se manifiestan.

Por eso, los valores, en cuanto características de las cosas, son "objetivos". Sin embargo, respecto de su actualización por medio de actos "valorativos", presentan un aspecto subjetivo. No cambian los valores, sino las valoraciones, que son dinámicas,

acorde a los contextos, la historia, la subjetividad, las circunstancias, las culturas, etc. La cuestión moral se manifiesta en las acciones que se realizan a partir de esas valoraciones.

La ética axiológica, fundada sobre el amor a lo bueno, resulta una contracara de la "deontológica", centrada en el cumplimiento del deber. Una prioriza la respuesta de la voluntad por la atracción que los valores ejercen; la otra mueve a la voluntad por el imperativo del mandato. Una auténtica ética de valores no puede "enseñarse" diciendo cuáles son los valores que se "deben" apreciar. Si se pone un cartel con la leyenda: "hay que ser solidarios", se incurre en un típico deslizamiento de lo axiológico hacia lo deontológico. En ese caso, la solidaridad no está presentada como un valor, sino como un deber, el peso recae sobre la obligatoriedad. La opción inversa sería situar el deber dentro de la axiología y, por lo tanto, favorecer la captación del cumplimiento del deber como algo bueno, que atrae por su propio valor.

Heteronomía y autonomía

¿De dónde procede lo que se considera bueno o malo, correcto o incorrecto? En relación con el origen de las normas, principios y/o criterios morales, las teorías éticas pueden ser "autónomas" o "heterónomas".

En este punto es importante evitar confusiones de lenguaje, ya que el término "autonomía", en este caso, se está refiriendo a los sistemas o teorías éticas. Por eso, tiene un significado diferente del que usualmente adquiere cuando se utiliza para describir personas. En referencia a las personas, la ética sostiene que todo ser humano debe ser "autónomo", es decir, debe actuar "libremente". Por ejemplo, desde el punto de vista pedagógico se habla de la lógica heteronomía inicial del niño y su pasaje progresivo a la autonomía. Si se lleva esta acepción a un sistema ético, se podría decir que una teoría heterónoma es "infantil". Por eso es importante recalcar que la ética requiere siempre la "autonomía", a nivel personal y social, en tanto capacidad de determinar las propias acciones, lo cual origina la responsabilidad moral sobre los propios actos. Obrar libremente es inherente a la moralidad. La autonomía del sujeto es una condición básica de la ética.

En cambio, en referencia a teorías éticas el significado es diferente. Los sistemas éticos pueden ser "autónomos" o "heterónomos", de acuerdo al origen y/o fuente del que proceden los criterios, normas o principios que orientan las acciones.

En un sistema ético heterónomo, el criterio de acción-norma-orientación viene de "afuera" del sujeto individual o colectivo. El "nomos", la ley, proviene de un "hetero", un "otro". Por ejemplo, una moral religiosa basada en mandamientos es heterónoma: la ley viene revelada por la divinidad, proviene de afuera, de "otro". No sólo algunas morales religiosas tienen características de heteronomía. También las corrientes iusnaturalistas o las que sostienen en alguna forma la "ley natural" obtienen de "otro" sus normas, las extraen de la realidad, las "descubren" en el cosmos o en la "ley de la naturaleza". Asimismo, las corrientes comunitaristas que consideran que el criterio ético se funda en la propia cultura, comunidad o tradición, hacen que cada generación "reciba de otros" la norma moral: los mayores, los héroes, los antiguos, los ancestros, el espíritu de nuestro pueblo, etc.

Por su parte, en un sistema ético "autónomo", la ley procede de uno mismo: "autos" significa "sí mismo". Por tanto, en una ética autónoma los criterios-normas-deberes surgen de la propia subjetividad, del individuo o de la elaboración social. Un sistema ético autónomo es aquel en el cual el sujeto moral, sea individual o colectivo, origina las pautas morales y construye los criterios de acción, sea por medio de la reflexión, el diálogo, la ciencia, la norma jurídica, los consensos, etc.

Como puede verse, la aplicación de los conceptos de autonomía y heteronomía para describir las personas es diferente de su utilización para cualificar teorías o sistemas morales. En tal sentido, se podría adherir "autónomamente" a una teoría ética "heterónoma": así hacen los creyentes en religiones que exponen normas morales dadas por la divinidad o sus profetas. Los seguidores de esas religiones aceptan libremente, de modo "autónomo", seguir esos mandatos originados de forma "heterónoma".

En este campo, tampoco conviene trazar fronteras excluyentes. Nada hay totalmente heterónomo, nada hay totalmente autónomo. Las personas, los pueblos, son los constructores de su orden moral. En este sentido, todos los sistemas son "autónomos" en cierto grado, aunque algunas culturas fundamenten sus criterios morales de forma "heterónoma", por ejemplo: sosteniendo que se originan en una revelación divina, un texto sagrado, la autoridad de los héroes del pasado, un líder o un grupo. Sin embargo, nunca la autonomía puede ser "total": no existen pueblos y

personas que hayan elaborado su moralidad desde la "nada". Han recibido de "otros" bastante más de lo que son conscientes o reconocen.

La mayor parte de las personas que han habitado nuestro planeta han vivido "heterónomamente" en la medida que han adoptado los criterios sobre lo que "está bien" y lo que "está mal" de la tradición, la autoridad, la religión, la educación, sus mayores o las leyes de sus países. Sin embargo, la capacidad racional y crítica del ser humano hace interactuar permanentemente la heteronomía y la autonomía. Las personas y los pueblos se apropian de lo recibido, lo reformulan, lo reelaboran, lo modifican o lo solidifican según los momentos, situaciones y experiencias por las que van transitando en el dinamismo de la existencia. Aún las comunidades y personas que pueden parecer más "heterónomas" en sus comportamientos morales no dejan de ser autónomas en alguna medida, ya que aceptar e internalizar comportamientos morales "venidos de otro" no deja de ser una forma de construir la propia moralidad. En el fenómeno moral, la tradición juega un papel central. Y la tradición se constituye en una relación constante entre lo "recibido" y lo "construido", en el conflicto entre lo antiguo y lo nuevo, en la dialéctica superadora entre experiencia y creación.

Ética material y ética formal

Otra distinción que se realiza para el análisis de teorías éticas es la referida a la "ética material" y la "ética formal". En realidad, no se trata de dos modelos sino de dos dimensiones de lo ético. Y las teorías se distinguen por la mayor o menor acentuación que realizan de uno u otro aspecto. La denominada ética "material" focaliza el análisis de lo real y empírico del contenido de las acciones, mientras que la ética "formal" prioriza aspectos que hacen a la naturaleza, procedimiento y motivaciones del acto en tanto moral.

La ética material se basa en el análisis de "aquello en que consiste ese acto", la "materialidad" del hecho. Las acciones en sí mismas pueden ser consideradas buenas o malas por aquello que se realiza en ellas. El análisis del contenido del acto permitiría descubrir su bondad o maldad moral. Para el materialismo moral, un acto es bueno o correcto precisamente cuando se ajusta a determinados contenidos materiales que desempeñan la función de normas de la bondad o de la maldad ética o

moral, por ejemplo: la vida, la salud, el bien común, el placer, la felicidad, la sabiduría, etc.

En la ética formal, en cambio, la bondad o maldad moral recae en la persona y no en el acto. El análisis se focaliza en el procedimiento de la acción y sus características, en la consideración de la voluntad del sujeto, en su modo de actuar y sus motivaciones.

Hay teorías o sistemas que focalizan en mayor medida uno u otro aspecto. Las teorías éticas materiales se emparentan con fundamentaciones de tipo teleológico y consecuencialista, mientras que las teorías éticas formales ordinariamente se apoyan en fundamentaciones de tipo deontológico y principista. Al igual que al hablar de principismo y consecuencialismo, o cuando se aludió a la autonomía y la heteronomía, aquí también es posible evitar oposiciones insalvables. No se deben hacer planteos excluyentes entre "ética material y ética formal" o entre "materialismo y formalismo ético": para que un acto sea éticamente bueno hace falta considerar tanto la dimensión material de la acción como también su aspecto formal.

A través de un ejemplo algo básico, es posible apreciar ambas dimensiones en el ejercicio del análisis moral. X le da dinero a un mendigo. Desde el punto de vista de la materialidad, un billete salió de un bolsillo y entró en otro. Se produce una consecuencia concreta: el mendigo podrá comer. Si se atiende solamente al contenido de la acción, el acto es "bueno". Por su parte, la mirada sobre la dimensión formal de la acción analiza la voluntad de X: ¿dio dinero para ayudar al mendigo o para sacárselo de encima porque tenía mal olor? La respuesta a esta pregunta permite acceder a la "formalidad moral": ¿X fue solidario o despreciativo? La connotación moral, que es propiedad de la voluntad del sujeto y no del acto, en este caso se focalizó en la intención, pero una consideración formal también podría incluir el análisis de la manera en que se hizo el acto, el "procedimiento" utilizado, la correspondencia con ciertos principios, etc.

No es conveniente radicalizar posturas en uno u otro sentido. Tanto la dimensión material como la formal integran la acción. Podría hablarse de un "hilemorfismo ético", extendiendo a la praxis humana la teoría aristotélica que considera que toda la realidad, a excepción de la divinidad, es un compuesto de materia ("hyle") y forma ("morfe"), que son dos principios constitutivos e inseparables de lo real. Del mismo modo, la moralidad se constituye por la dimensión material y por la dimensión formal de los actos. Por eso, para la evaluación ética no se puede desconocer la

complejidad que presentan los aspectos materiales y formales de las acciones. Ambas dimensiones integran la acción, han de ser tenidas en cuenta y deben encontrarse en una armonía coherente para que sea posible considerar que la acción fue éticamente buena / correcta. El "hilemorfismo ético" es una vía que respeta esa complejidad evitando reduccionismos. Y es muy importante para una mirada integral de la moralidad que conjugue los diferentes elementos que entran en juego.

Universalismo y particularismo

¿Qué alcance tienen los criterios morales que se puedan elaborar a partir de la reflexión filosófica que realiza la ética?

Como se ha visto, aquello que en un pueblo es considerado "bueno", en otro puede ser considerado "malo": cada cultura tiene sus convicciones y valoraciones morales "particulares". Es muy común que, sobre la base de estos elementos "descriptivos" que se refieren a la "vigencia" de lo moral, se afirme que no hay posibilidad de elaborar criterios, deberes o principios "universales" éticamente válidos que superen los horizontes culturales "particulares". Tal es la concepción muy extendida actualmente, incluso en el mundo filosófico. Una de las razones de esta convicción estriba en que, en las últimas décadas, las ciencias sociales han profundizado sus análisis del mundo cultural y fundado una suerte de relativismo al mostrar que lo considerado "normal" en una sociedad puede ser visto como "aberrante" en otra, desnudando así la "normalidad" como una construcción social que responde a mecanismos de poder. En esa línea, se ha tomado conciencia del etnocentrismo que favorece la elevación de lo propio a nivel de lo "humano" en sí mismo, lo cual, en el desarrollo histórico de la cultura occidental, ha sido calificado como el "eurocentrismo" ligado a la expansión colonialista e imperialista a partir del siglo XVI y durante el desarrollo de la modernidad. Los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX han puesto en evidencia la dignidad y cultura propia de los pueblos sometidos, que emergieron gracias a su lucha contra las potencias que los sojuzgaban. Esta emancipación política tuvo su correlato también en el campo intelectual e hizo entrar en crisis algunas elaboraciones filosóficas que, implícita o explícitamente, consideraban que el modelo del hombre europeo encarnaba "la naturaleza humana". De modo que la "moralidad" de esa cultura "particular", se transformó en "ética universal", ejerciendo una suerte de

colaboración filosófica al colonialismo cultural y simbólico, sirviendo de apoyatura a la dominación política y económica. Pues bien, la crítica al eurocentrismo acabó con esa pretensión, pero con su envión derribó también las legítimas posibilidades de alguna forma de "universalismo".

A pesar de ello, la "Declaración Universal de los Derechos Humanos" en 1948 y sus corolarios surgidos de organismos internacionales y pluriculturales que trabajan en cuestiones relacionadas a la paz, el trabajo, la salud, la educación, la niñez, la mujer, la diversidad de género, las migraciones, el racismo, etc., con sus intervenciones, documentos, proclamas y recomendaciones jurídicas avalan una visión que, sin violar el respeto por la riqueza y diversidad cultural ni pretender homogeneizar moralmente a la humanidad, ponen el acento en elementos que la especie humana tiene en común, más allá de la diversidad de las concreciones históricas de cada tradición, religión o ethos particular. Sobre la base de la "dignidad de la persona humana" se plantean algunas orientaciones o principios de carácter universal. Este hecho es una comprobación fáctica de la vigencia de consideraciones "universales" o "universalizables" en el mundo actual, sea a nivel jurídico, político o institucional. De modo que, sin entrar en contradicción con la valorización de la diversidad y atendiendo a los rasgos propios de lo "particular", es posible promover horizontes "universales".

Al respecto es muy elocuente recordar que en 1947 la Unesco creó una comisión, integrada por personalidades relevantes de diferentes disciplinas y culturas, para encarar la siguiente pregunta: "¿es posible que desde culturas y tradiciones muy diversas se pueda llegar a un acuerdo acerca de una carta internacional de derechos de los individuos que todas las naciones deberán respetar?" Esa "Comisión para los fundamentos teoréticos de los Derechos Humanos" fue creada para colaborar con la ONU en la confección de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El trabajo de esa comisión sostuvo que es posible estar de acuerdo en el contenido central de los derechos humanos, aunque no se compartan las razones para sostenerlos. Este hecho expone la posibilidad de consensos universales nucleares, al mismo tiempo que la dificultad de encontrar argumentaciones universalmente aceptables.

Si bien esa "vigencia fáctica" no es de por sí una "validez filosófica", la propia filosofía ha aportado a ese tipo de hechos y ha desarrollado su análisis en esa dirección, articulando, sin contradicción, los elementos comunes a todo ser humano y

los propios de su pertenencia a un horizonte de realización concreto desde el punto de vista cultural. De modo que es posible pensar que, en el campo ético, se puedan elaborar algunas orientaciones y principios con carácter de universalidad. En todo caso, el concepto de "dignidad humana" ha suplantado al de "naturaleza humana" en la función de servir de base a la universalidad. Ese cambio ha permitido evitar consideraciones laberínticas acerca del eurocentrismo y sus lazos con ciertas concepciones metafísicas.

Por otra parte, para la afirmación de la universalidad en cuestiones éticas, como para otras dimensiones de la vida humana, puede ser útil apelar a la "vía negativa", por la cual resulta más firme el conocimiento acerca de "cómo no es" la realidad, que el conocimiento acerca de "cómo es". Siguiendo ese criterio, si se pregunta a personas de diversas culturas acerca de "qué no quieren" en la vida, seguramente habrá más consenso en las respuestas que si se pregunta "qué quieren" en la vida. En tal sentido, para la ética hay mayores posibilidades de universalidad en algunos pocos enunciados sobre aquello que "no se debe hacer", que acerca de aquello que "se debe hacer", los fines últimos a perseguir o los objetivos a alcanzar.

"Universalismo" y "particularismo" expresan un conflicto típico de la vida humana, por lo cual cobran relevancia ética en un mundo que tiende a globalizarse en algunas de sus dimensiones, a la vez que se producen resistencias, exclusión y fragmentación en la propia dinámica de ese proceso.

Rigorismo y laxismo

Los preceptos o criterios morales, ¿se deben cumplir en todos los casos y de manera plena? Acerca de la cuestión del grado de exigencia respecto del cumplimiento de las normas morales, se plantean posturas diversas.

Se habla de "rigorismo" para describir teorías o sistemas que no admiten grados en la realización de sus principios. Las éticas rigoristas consideran que los principios o criterios sobre lo bueno o lo malo se deben cumplir siempre que corresponda, sin excepciones y de modo completo y pleno en cada ocasión. No hay casos o situaciones que ameriten saltear un principio, así como tampoco se admiten niveles de cumplimiento: o se cumplen o no se cumplen. Los términos medios no son bienvenidos. Incluso se alude, en forma peyorativa, a la "tibieza" como actitud intermedia criticable, acorde al versículo del Apocalipsis que dice: "Conozco tus

obras: no eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Por eso, porque eres tibio, te vomitaré de mi boca".

Por otra parte, la postura "laxista" o "latitudinarista" entiende que existe flexibilidad y tolerancia para el cumplimiento de los preceptos o principios morales. Quienes defienden esta concepción, admiten grados en la realización de las normas e, incluso, excepciones a su cumplimiento. Sostienen que "hay casos y casos" y, si bien no se cuestiona el precepto en sí mismo, se gradúa su aplicación a la realidad y circunstancias.

Este tipo de posturas, más allá de teorías y autores, son propias de cada persona en relación con sus convicciones morales. Otro tanto ocurre con los pueblos, con la idiosincrasia y forma en que, por ejemplo, se vive el cumplimiento de la ley o los preceptos familiares en determinadas culturas. Estas concepciones, llevadas al extremo en una dialéctica de oposición y radicalización excluyente, se tornan caricaturescas porque ambas estarían desnaturalizando la ética por medio de una relación distorsionada entre criterios morales y realidad concreta: o bien desconociendo el dinamismo y excepcionalidad de la experiencia humana, o bien desconociendo la función indelegable de la ética respecto de la orientación de la vida.

Situacionismo y eclecticismo

Se denomina "situacionismo" a la postura ética que considera que no se puede establecer criterios generales de ningún tipo porque cada situación es nueva y totalmente diferente. El ser humano ha de evaluar sus acciones de acuerdo a las circunstancias específicas y concretas. De esta forma, se invalida la posibilidad de elaborar conceptos éticos generales que sirvan de criterio para actuar ante determinadas situaciones. Actualmente, se valora el "pensamiento situado" por su capacidad descriptiva y operativa. Sin embargo, vale la pena diferenciar "pensamiento situado" de "situacionismo", ya que una cosa es la conciencia de saber "a partir de qué se piensa" y "desde qué perspectiva / contexto se está pensando" la realidad concreta (pensamiento situado) y otra muy diferente es considerar que cada instancia de la vida es de tal modo original e inédita, que obliga a ser pensada y resuelta sin necesidad de recurrir a experiencias previas o criterios fundados (situacionismo).

"Eclecticismo" es la postura que toma conceptos de diferentes teorías según las circunstancias y necesidades. Rehúye de la coherencia de un sistema o teoría por considerar que no se adapta suficientemente a la realidad, que es cambiante y permanentemente nueva. Sostienen que se puede actuar de manera autónoma respecto de algo y de manera heterónoma respecto de otra cosa, o bien, ser principista hoy y consecuencialista mañana. Toma como criterio para una acción aquello que le sirve en el momento, aunque resulte incoherente con lo que sostiene por otro lado o aplicó en situaciones semejantes previas. Una cosa es integrar elementos procedentes de diferentes teorías a un conjunto coherente y otra mezclar de modo aleatorio y anárquico elementos incompatibles. Un locro se compone de múltiples ingredientes. Puede que, en alguna ocasión, se opte por prescindir de alguno de ellos o incluir un ingrediente novedoso, no tradicional. Pero las posibilidades y límites de integración los establece el propio locro, la compatibilidad interna del conjunto. Hay ingredientes que no pueden estar ausentes, de lo contrario ya no sería un locro: tiene que estar el maíz. Y hay ingredientes que, por mucha creatividad que se quiera intentar, no podrán ir a esa olla si se quiere hacer un locro: habrá que evitar el dulce de leche y los mejillones.

Situacionismo y eclecticismo enfatizan el dinamismo de la vida real y desconfían de conceptos que sirvan para evaluar la moralidad en diversas instancias. En gran medida la vigencia contemporánea de ambas posturas se relaciona con la filosofía actual que realza el "existir" y el "devenir" en contra de "esencialismos" rígidos y homogeneizadores. Es posible que sean producto de reacciones contra los abusos del extremo contrario, en que se establecían pautas morales generales que debían aplicarse cuasi mecánicamente a los casos concretos. Si bien son formas radicalizadas, situacionismo y eclecticismo expresan la desconfianza hacia una moral de preceptos abstractos. Aportan a la conciencia contemporánea la necesidad de focalizar el análisis moral en la capacidad crítica del ser humano para ejercer su racionalidad ante los desafíos dinámicos de la existencia.

Ambas tendencias son antiguas en la ética y, a la vez, muy actuales. En versiones exageradas, caen fácilmente en una "ética de conveniencia" que en cada situación elige, utiliza y mezcla los criterios o principios que resultan más beneficiosos a quien los aplica.

Ética aplicada

La ética es una disciplina cuyo objeto, las acciones humanas, es tremendamente amplio. Los conceptos generales son válidos para el conjunto del obrar humano, pero la realidad concreta, su dinamismo y la especificidad de diversos ámbitos de acción hacen necesario desarrollar lo que se denomina "ética aplicada". No significa que cada realidad humana, como podrían ser los mundos de la salud, la ciencia, el deporte, la política, el arte, el comercio y tantos otros tengan su "propia ética" sino que, dado que en cada ámbito existen factores, circunstancias y problemáticas propias y específicas, es preciso reflexionar de modo especial acerca de las diversas praxis con características y desafíos particulares. De esa forma, los criterios y conceptos generales "se aplican" en la reflexión enfocada a cuestiones concretas de cada área de la actividad en la vida social. Eso no significa que la "ética aplicada" sea una mera trasposición de lo general a lo específico, como un "descenso de la teoría a la práctica", sino que la "ética aplicada", con su reflexión, también colabora en la construcción de los conceptos generales a partir de análisis concretos que ponen en juego la validez de las teorías.

En tal sentido, se alimentan mutuamente.

La ética general presenta la visión integral y nutre la acción reflexiva en instancias específicas. La ética aplicada, a su vez, presenta la problemática dinámica de la vida humana en su diversidad y conflictividad, poniendo en tensión los conceptos y formulando nuevos problemas.

II. Desarrollo histórico de la Ética

Luego de la presentación de nociones fundamentales acerca de la naturaleza de la ética, su objeto, método, función y vocabulario específico, se propone la realización de un trayecto diacrónico para recorrer a través del tiempo las principales elaboraciones éticas que han incidido y se encuentran presentes de alguna manera en las teorías actuales. Este viaje a través del pasado permite analizar diversas éticas en sus contextos específicos y, en tal sentido, enriquece la mirada para ejercitar mejor la tarea central de la ética: la crítica y la fundamentación de lo moral.

La ética tiene una particular relevancia en la conformación del conjunto de la cultura de los pueblos. Lo ético no es un ingrediente más sino una de sus dimensiones constitutivas centrales, porque aquello que una comunidad considera bueno y aquello que rechaza como malo se encuentra íntimamente vinculado con una concepción del ser humano y la vida social, los sentidos de identidad y pertenencia, los horizontes de realización, las aspiraciones a futuro, los criterios de educación hacia las nuevas generaciones, las formas de relacionarse con la naturaleza y las convicciones acerca de la trascendencia y lo sagrado.

Los desarrollos sistemáticos alrededor de problemáticas éticas que más han incidido en nuestra realidad latinoamericana actual tienen como punto de partida dos vertientes fundamentales: el mundo griego y la tradición judeocristiana. Esas fuentes han tenido orígenes diferentes y se han relacionado a lo largo del tiempo hasta constituir el núcleo de la cosmovisión europea y americana. Por supuesto, en ambos casos se trata del resultado de complejas síntesis dinámicas en que han operado múltiples elementos de diversas tradiciones. Y, si bien son las principales, no son las únicas fuentes constitutivas del horizonte cultural del hemisferio occidental contemporáneo, tan diverso sobre la base de una plataforma común. Al legado clásico grecorromano y al judeocristianismo hay que sumar la presencia de ideas, mentalidades, prácticas, convicciones, artes, símbolos, ritos y muchos otros elementos pertenecientes a pueblos que a lo largo de la historia se han integrado al cauce histórico de la tradición proveniente de Europa, expandida a múltiples regiones fundamentalmente por medio de diversas formas de dominación. Pero la relevancia de estas dos fuentes centrales queda manifiesta de muchas maneras, tal como se

observa, como en un negativo fotográfico, en la obra de Nietzsche quien, en la última parte del siglo XIX, se propuso una desconstrucción de la cultura de su tiempo y la realizó sobre una lapidaria crítica tanto a la filosofía de Sócrates y Platón como al mensaje bíblico y a la tradición judeocristiana.

Por eso, una visión histórica de las concepciones éticas que más han incidido en las actuales entre nosotros, ha de arrancar por el examen de esos dos grandes cauces, el judeocristiano y el grecolatino, para continuar luego transitando por la rica síntesis medieval, el espíritu moderno que se encuentra unido indisolublemente a la llegada del europeo al continente americano, los complejos procesos de los últimos siglos a partir de aquella que Hobsbawn denomina la "era de las revoluciones", industrial y política, hasta llegar a los tiempos más cercanos y a los actuales.

Este itinerario cultural también es fundamental para la interpretación de las corrientes del pensamiento latinoamericano contemporáneo, constituido a partir de esa tradición europea, las culturas antiguas del continente y los aportes de múltiples pueblos africanos y asiáticos llegados a la región a lo largo de su devenir histórico, lleno de luchas y rico en mestizajes.

Esta visión histórica sin duda contribuirá a acrecentar la capacidad para el análisis de las teorías éticas actuales. A lo largo de este trayecto, se podrán constatar tanto continuidades como rupturas y se irá adquiriendo perspectiva para evaluar las tendencias de hoy. La historia siempre es nueva, pero nunca absolutamente nueva, porque está hecha de su propio pasado.

Tradición judeocristiana

Teniendo en cuenta la importancia del judeocristianismo para nuestra cultura actual, se inicia el camino histórico de la ética por el análisis de algunos elementos fundamentales de la tradición religiosa ligada al Antiguo y Nuevo Testamento. Es un tema amplísimo. Aquí solamente se van a realizar reflexiones sobre algunas cuestiones éticas presentes en ciertos textos bíblicos. No se pretende una sistematización completa, sino más bien exponer algunos tópicos relevantes.

Un hito central en el libro del Génesis, tejido por diversas tradiciones antiguas del pueblo de Israel, es el relato del pecado en los inicios de la historia humana. Acorde al texto bíblico, el varón y la mujer fueron creados a "imagen y semejanza" de Dios y vivían en gran intimidad con él. Podían disfrutar de todo lo creado, pero existía una

limitación, una orden divina: no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Dios no les explica la razón de esa restricción, es la serpiente quien se encarga de hacerlo a la mujer: Dios había prohibido comer de esos frutos porque sabe que, si lo hicieren, "serán como dioses, conocedores del bien y del mal". ¿Qué significa esto? ¿Acaso el ser humano no puede conocer qué es lo bueno y lo malo? Cabría preguntarse si no habría alguna contradicción: Dios crea al ser humano como un ser libre, pero le cierra el acceso al conocimiento del bien y del mal. ¿Qué sentido tendría eso? Los especialistas analizan el texto e interpretan que ese "conocimiento" no se refiere a "saber" qué está bien o mal, sino a tener el poder para determinar qué es bueno y qué es malo. De acuerdo al texto bíblico, no corresponde al ser humano establecer lo bueno y lo malo, esa sería una facultad de la divinidad. El pecado ha sido, pues, "querer ser dioses", no aceptar la heteronomía, actuar fuera de la naturaleza propia, pretender una "autonomía" por la cual el ser humano no orienta su libertad acorde a algo que no depende de él, sino que ejerce una libertad que constituye los criterios que la orientan. En otras palabras, se trata del reconocimiento o del no reconocimiento de cierto orden moral constituido al cual el ser humano ha de responder libremente. Es interesante tener en cuenta que hay alguna analogía con en el mundo griego antiguo, ya que uno de sus mitos expone el enojo de Zeus al saber que Prometeo, sin su permiso, había otorgado a los seres humanos el fuego, símbolo de la luz del conocimiento propio de la divinidad. En ese caso, sin embargo, el conocimiento no está referido a lo moral sino a la capacidad creativa y técnica del ser humano, que gracias a esa luz podía evitar una existencia trabajosa y vivir "como dioses" en una situación de ocio.

En las encíclicas "Dominum et Vivificantem" (1986) y "Veritatis Splendor" (1993), Juan Pablo II analiza el texto del Génesis referido al primer pecado, a partir del cual se quiebra la armonía edénica y se pasa del paraíso a un estado en que se hace presente el mal, el dolor y la muerte. Juan Pablo II expresa que la fe es contraria a la autonomía "absoluta" del ser humano. Sin embargo, no quiere presentar al cristianismo como "heterónomo", ya que no se trata meramente de recibir las normas morales de "otro" como una imposición arbitraria y externa que impide la libertad. Dios crea al ser humano racional y libre y, al servicio de esa racionalidad y libertad, manifiesta los lineamientos para el ejercicio del libre albedrío a través del orden moral que establece lo bueno y lo malo. Por eso, la encíclica habla de "teonomía" señalando así que esa "ley" / "nomos" es parte del mismo acto creador de Dios que

origina el propio ser humano y su libertad. Juan Pablo II, afirma la autonomía del ser humano al no identificar "teonomía" con "heteronomía", señalando de ese modo que Dios, en tanto creador, es autor de un "cosmos", un orden que incluye al ser humano, que no se desarrolla de modo mecánico, sino a partir de su libertad. Además, en conjunto con el mensaje bíblico integral, Dios actúa como un padre que ama, educa y orienta a sus hijos. De manera que sus normas procuran el bien de la persona y no su sometimiento, dependencia u obediencia servil. En tal caso, los mandatos divinos no implican una pérdida de libertad, sino todo lo contrario: la revelación divina sobre cuestiones morales ofrecería al ser humano una orientación para el ejercicio de la libertad. "Ley" y "libertad" no se oponen, sino que se integran.

Es interesante observar que, una vez que el primer varón y la primera mujer desobedecen el mandato divino, se producen una serie de consecuencias que alteran la bondad original del mundo creado: se avergüenzan de su desnudez, se acusan entre sí, Dios les anuncia los males y sufrimientos que sobrevendrán a la existencia humana y dejan el mundo paradisíaco. No es casual que, en el siguiente capítulo, se presenta el primer crimen: Caín mata a su hermano Abel. La ruptura con Dios está en la raíz de la ruptura fratricida, ya que fuera del reconocimiento del padre común, el reconocimiento del otro y la posibilidad de considerarlo hermano carece de fundamento.

Los textos bíblicos procuran así responder una cuestión crucial: ¿de dónde procede el mal? ¿Cuál es el origen del sufrimiento y la muerte? A diferencia de otras creencias religiosas de la región, que respondían a esa cuestión a partir de dos principios divinos que originaron y gobiernan el universo, uno "bueno" y uno "malo", para la antigua tradición judía "todo lo creado es bueno". El pecado introduce un desorden en la creación divina, empezando por el propio ser humano, creado "muy bueno", pero que por su propia y libre determinación quiebra la armonía original y quedará sometido no sólo a males y dolores, sino a una lucha interior que manifiesta una ruptura en el orden primigenio de la creación.

En el mundo griego antiguo, la pregunta acerca del origen del mal también aparece planteada en su mitología. Zeus, ofuscado porque Prometeo otorgó el fuego a los hombres, hizo confeccionar con barro una doncella y la envió a desparramar desgracia sobre la tierra. Antes, los seres humanos estaban preservados de males, fatiga, enfermedad y muerte. Pero Pandora, al quitar la tapa de la jarra, volcó males sobre los hombres.

Nuevamente se observa un relato antiguo en que el mundo original se presenta exento de mal y de dolor. Un acto posterior sería el causante de todos los males que aquejan la existencia humana. En ambas tradiciones, la mujer cumple un rol protagónico en el origen del mal, lo cual manifiesta, a la vez que fundamenta, matrices culturales en que se minusvalora su naturaleza y se le asigna un rol subalterno en la vida social. Y, así como la tradición judía muestra que el ser humano ha caído de un estado paradisíaco a un estado degradado, así también los griegos entendían que la humanidad venía descendiendo desde una edad dorada original a una de plata, a una de bronce y, finalmente, a una de hierro. En múltiples pueblos antiguos puede encontrarse esta visión histórica en la que habría una decadencia humana relacionada a su moralidad. Así se observa en el mito de las edades que Hesíodo sistematiza: el oro, la plata, el bronce, el hierro representan eras en el camino humano de deterioro a medida que la humanidad se aleja de sus orígenes. Pero otros pueblos tienen creencias diferentes. Por ejemplo, en las tradiciones mayas expresadas en el Popol Vuh, que presenta algunas analogías con el relato del Génesis, la creación del ser humano atraviesa etapas sucesivas que manifiestan cierto paulatino mejoramiento del ser humano, hecho primero de barro, luego de madera y, tras un diluvio, de maíz.

Otro punto destacado en el Antiguo Testamento es el de los mandamientos, el "Decálogo". Una vez que Moisés libera de Egipto al pueblo esclavizado, Dios le entrega las tablas de la ley en el monte Sinaí. Los mandamientos están grabados en dos piedras que serán guardadas en el arca de la alianza, que acompañará el camino del pueblo liberado durante cuarenta años hasta la tierra prometida. Progresivamente, se fueron incorporando más leyes y reglamentaciones de todo tipo, tal como puede verse, por ejemplo, en otros libros bíblicos como el del Levítico. Los diez mandamientos son una exposición sintética de aquello que habría que hacer y aquello que habría que evitar. En cuanto a aquello que "hay que hacer", se ordena principalmente el amor hacia Dios sobre todas las cosas y el respeto hacia su nombre, los ritos, fiestas y padres. A partir del quinto mandamiento, los enunciados están formulados de manera negativa, dictando aquello que no se debe hacer: "no matar, no mentir, no robar, no cometer adulterio ni desear la mujer o los bienes del prójimo". Formulados de modo positivo, indicarían el respeto hacia la vida y los bienes de los demás, hacia la verdad y hacia el hogar propio y ajeno.

Más adelante en la historia, el pueblo de Israel experimenta la gran crisis: son dominados y desterrados por pueblos enemigos. La dominación asiria y babilónica arrasa con ellos. Es entonces que experimentan la crisis religiosa: ¿acaso hemos sido abandonados por Dios? Los profetas son enviados por Dios para interpretar esa experiencia dolorosa en que el pueblo elegido perdió su libertad, su tierra, sus reyes y hasta su templo. El mensaje de los profetas muestra que Dios, lejos de abandonarlos, permitió la catástrofe para que el pueblo tomase conciencia de su pecado. La experiencia extrema y el despojo radical, lejos de ser un castigo o abandono por parte de Dios, es una instancia pedagógica utilizada por él para que reconozcan haber quebrantado la alianza, cambien su corazón e interioricen la fe. Ya no tienen templo, sacerdotes ni ritos. La pérdida de todo los impulsa a alejarse de una religiosidad vacía y ritualista para concentrarse en una religiosidad del corazón y las buenas obras.

El retorno de ese destierro implica un paso inmenso en la religiosidad del pueblo de Israel. Quien los libera es el rey persa Ciro. Esto provoca extrañeza: la liberación no procede de un "mesías", que significa "ungido", nacido en el propio pueblo, sino que se produce por la acción de un rey extranjero. Este hecho es interpretado como una manifestación de la acción de Dios que gobierna aún fuera de las fronteras de Israel. De manera que se abre una conciencia universalista de la fe: Dios no es solamente "nuestro Dios", sino que es "el único Dios verdadero" y, por lo tanto, "el Dios de todo el mundo".

En el Nuevo Testamento la presencia de Jesucristo expresa en su propia persona el mensaje moral: el centro está en el amor. Polemizando con los fariseos, judíos escrupulosos que concentraban la vida religiosa en el cumplimiento de infinidad de normas y ritos, Jesús enseña que quien ama cumple con toda la ley. Así, promulga una nueva ley, la ley suprema es la del amor: "ámense como yo los he amado". No contradice la ley del Antiguo Testamento, sino que viene a superarla. Así se evidencia en la escena en que un joven rico le pregunta qué debe hacer para llegar a la vida eterna. Jesús le responde que cumpla los mandamientos. El joven asegura cumplirlos. Entonces, Jesús lo invita a dar un paso más: si quieres ser perfecto, entrega todo a los pobres y sígueme. El texto manifiesta el alcance de una suerte de moral "básica" regida por los mandamientos, pero a la vez muestra que el evangelio cristiano invita a un compromiso mayor.

Así como Moisés desde un monte proclamó los mandamientos que recibió de Dios, Jesús realiza "el sermón de la montaña", conocido como las "bienaventuranzas", porque cada enunciado comienza con "felices los que…". El mensaje cristiano es un mensaje de felicidad, aunque la misma se alcance por medio de la exigencia y entrega del amor, la renuncia al egoísmo y abrazando muchas veces la cruz.

Habiendo partido Jesús a los cielos, la llegada del Espíritu Santo prometido simboliza justamente la realización de la nueva alianza, no escrita sobre tablas de piedra sino en los corazones: la ley no es algo "exterior" a cumplir sino una presencia de lo divino que se encuentra operante en el "interior" del creyente.

En las enseñanzas de San Pablo se resaltan algunos dualismos que permiten reconocer que el ser humano, aun el discípulo de Jesús, no está ajeno al conflicto moral: es un ser herido, sometido a la lucha entre lo que quiere, lo que debe y lo que desea. De ahí esas oposiciones que aparecen en sus cartas, tales como "carne-espíritu" y "hombre viejo-hombre nuevo". Esa vida nueva se realiza por medio de las obras del amor, que expresan de modo concreto la fe y vida nueva del cristiano. De particular relevancia es la afirmación que San Pablo hace en la carta a los Romanos acerca de la capacidad del ser humano para saber qué es lo moralmente bueno y malo, sin necesidad de la revelación divina. La tradición cristiana, desde la antigüedad hasta los tiempos actuales, afirma la existencia y accesibilidad de la denominada "ley natural": un orden moral inscripto en la realidad que el ser humano puede descubrir gracias a su capacidad racional. De esta forma, no es necesaria la fe religiosa para que el ser humano conozca los parámetros de una moral básica a fin de orientar sus libremente sus acciones. La gran pregunta, que siglos más tarde Kant puso como centro de su reflexión: "¿qué debo hacer?, no solamente puede ser respondida por medio de la fe, sino que su respuesta está al alcance de toda persona.

En la primera carta a los Corintios, San Pablo exalta la centralidad del amor y, en el mismo sentido, San Juan en sus cartas realiza una síntesis de la ética cristiana. Así se cierra el mensaje bíblico confeccionado a lo lardo de siglos y se revela el fundamento de la ética cristiana. En el inicio de los libros bíblicos, en el Génesis, el ser humano es presentado como imagen y semejanza de Dios. En los últimos libros bíblicos, Dios es presentado como amor. De esta forma, dado que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, y Dios es amor, eso significa que la naturaleza más esencial del ser humano es el amor. Y, en tal sentido, la persona se desarrolla, se

realiza a sí misma y alcanza su plenitud y felicidad en el amor. La práctica del amor brota de su ser creado por y para el amor. Sin el amor, el ser humano no es tal. La ética cristiana se funda en una revelación de carácter teológico a la vez que antropológico, ya que la idea de imagen y semejanza divina en el ser humano vincula ontológicamente la naturaleza del creador y la creatura y, desde esa ontología, surge la especificidad de su moral.

De modo muy somero se han expuesto algunos elementos bíblicos que presentan el tratamiento religioso de problemáticas éticas. Por ejemplo, es visible la cuestión de heteronomía / teonomía en cuanto a la determinación del orden moral, reservado a Dios, y la autonomía, en tanto libertad de aceptación e interiorización de la ley del amor. Asimismo, los criterios morales básicos son accesibles a toda persona, en tanto ser racional. También se encuentran planteos referidos a lo "formal" y lo "material". Esto se manifiesta tanto en la insistencia en la importancia de la intención, el corazón y la fidelidad a la alianza, que representan aspectos "formales" de las acciones, como al contenido "material" de las buenas obras, que se concretan fundamentalmente en la asistencia al prójimo en necesidad, en la misericordia y en el perdón. De ahí que se puedan compatibilizar el principismo, ya que hay una ley suprema del amor a la cual amoldar las acciones, con el consecuencialismo que pone el acento en los efectos de los actos y la eficacia del amor que se expresa en acciones concretas: "tuve hambre y me diste de comer".

Los textos bíblicos constituyen un proceso que se desarrolla a lo largo de la historia. Un pasaje referido a los primeros tiempos de la humanidad analiza por qué existen las diferencias culturales: la torre de Babel, en el libro del Génesis, es una narración que muestra cómo los seres humanos pasaron de un origen común a la dispersión a través de la incomunicación debida a la diversidad de lenguas. Hacia el final de la revelación bíblica, el acontecimiento de Pentecostés, narrado en los Hechos de los Apóstoles, recoge esa dispersión y señala una "nueva humanidad" a partir de una nueva unidad y universalidad. En el libro del Génesis, que narra la creación, "el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas"; en Pentecostés, el Espíritu Santo es el soplo divino que se derrama sobre el mundo. En Babel una humanidad con un origen común se dispersa y en Pentecostés una humanidad diversa es reunida: ese día, personas pertenecientes a muchos pueblos, con sus diferentes lenguas y culturas, reciben el mismo mensaje del apóstol Pedro, lo comprenden y adhieren a él. Cada uno lo escucha en su idioma: esto significa que no se anula la diversidad, lo

universal y lo particular no están reñidos. El mensaje es universal, pero eso no conspira contra las identidades étnicas, sino que manifiesta que hay elementos comunes, un común origen y destino que hacen posible la unidad de la humanidad sin destruir las diferencias que, lejos de ser obstáculos, son la riqueza de la multiforme realización humana en la historia. Respecto del mundo moral, significa que existe una dimensión moral universal válida para todos los seres humanos, para toda persona. Sin embargo, cada uno "escucha en su propia lengua": ese contenido se expresa y realiza en la historia de modo particular, concreto y dinámico según los contextos y culturas.

Textos bíblicos del Antiguo Testamento

Al amanecer del tercer día, hubo truenos y relámpagos, una densa nube cubrió la montaña y se oyó un fuerte sonido de trompeta. Todo el pueblo que estaba en el campamento se estremeció de temor. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios, y todos se detuvieron al pie de la montaña. La montaña del Sinaí estaba cubierta de humo, porque el Señor había bajado a ella en el fuego. El humo se elevaba como el de un horno, y toda la montaña temblaba violentamente. El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y el Señor le respondía con el fragor del trueno. El Señor bajó a la montaña del Sinaí, a la cumbre de la montaña, y ordenó a Moisés que subiera a la cumbre. Moisés subió, y el Señor le dijo: «Baja y ordena al pueblo que no traspase los límites para ver al Señor, porque muchos de ellos perderían la vida. Incluso los sacerdotes que se acerquen al Señor deberán purificarse, para que el Señor no les quite la vida».
Moisés le respondió: «El pueblo no se atreverá a subir a la montaña del Sinaí, porque tú se lo prohibiste cuando mandaste poner un límite alrededor de la montaña declarada sagrada».
(…)
Moisés bajó adonde estaba el pueblo y les dijo todas esas cosas.
Entonces Dios pronunció estas palabras:
Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lugar en esclavitud.
No tendrás otros dioses delante de mí.
No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas.
No te postrarás ante ellas, ni les rendirás culto, porque yo soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación, si ellos me aborrecen; y tengo misericordia a lo largo de mil generaciones, si me aman y cumplen mis mandamientos.
No pronunciarás en vano el nombre del Señor, tu Dios, porque él no dejará sin castigo al que lo pronuncie en vano.
Acuérdate del día sábado para santificarlo.
Durante seis días trabajarás y harás todas tus tareas; pero el séptimo es día de descanso en honor del Señor, tu Dios. En él no harán ningún trabajo, ni tú, ni

tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tus animales, ni el extranjero que reside en tus ciudades. Porque en seis días el Señor hizo el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, pero el séptimo día descansó. Por eso el Señor bendijo el día sábado y lo declaró santo.
Honra a tu padre y a tu madre, para que tengas una larga vida en la tierra que el Señor, tu Dios, te da.
No matarás.
No cometerás adulterio.
No robarás.
No darás falso testimonio contra tu prójimo.
No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni ninguna otra cosa que le pertenezca.
Al percibir los truenos, los relámpagos y el sonido de la trompeta, y al ver la montaña humeante, todo el pueblo se estremeció de temor y se mantuvo alejado.
Entonces dijeron a Moisés: «Háblanos tú y oiremos, pero que no nos hable Dios, porque moriremos».
Moisés respondió al pueblo: «No teman, porque Dios ha venido a ponerlos a prueba para infundirles su temor. Así ustedes no pecarán». Y mientras el pueblo se mantenía a distancia, Moisés se acercó a la nube oscura donde estaba Dios.

Libro del Éxodo

Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel, los preceptos y las leyes que yo promulgo hoy en presencia de todos ustedes. Apréndanlos para ponerlos en práctica cuidadosamente. El Señor, nuestro Dios, hizo una alianza con nosotros en el Horeb. No la hizo con nuestros padres, sino con nosotros, los que hoy estamos aquí, todos con vida. En la montaña les habló cara a cara, desde el fuego. Mientras yo hacía de intermediario entre el Señor y ustedes para anunciarles su palabra, porque ustedes, atemorizados por el fuego, no habían subido a la montaña.
El Señor dijo: Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lugar de esclavitud.
No tendrás otros dioses delante de mí.
No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas.
No te postrarás ante ellas ni les rendirás culto, porque yo soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación, si ellos me aborrecen. Y tengo misericordia a lo largo de mil generaciones, si me aman y cumplen mis mandamientos.
No pronunciarás en vano el nombre del Señor, tu Dios, porque él no dejará sin castigo al que lo pronuncie en vano.
Observa el día sábado para santificarlo, como el Señor, tu Dios, te lo ha ordenado. Durante seis días trabajarás y realizarás todas tus tareas. Pero el séptimo día es día de descanso en honor del Señor, tu Dios. En él no harán ningún trabajo ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni ningún otros de tus animales, ni tampoco el extranjero que

reside en tus ciudades. Así podrán descansar tu esclavo y tu esclava, como lo haces tú. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto, y que el Señor te hizo salir de allí con el poder de su mano y la fuerza de su brazo. Por eso el Señor, tu Dios, te manda celebrar el día sábado.
Honra a tu padre y a tu madre, como el Señor, tu Dios, te lo ha mandado, para que tengas una larga vida y seas feliz en la tierra que el Señor, tu Dios, te da.
No matarás.
No cometerás adulterio.
No robarás.
No darás falso testimonio contra tu prójimo.
No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás su casa, su campo, su esclavo, su esclava, su buey, su asno ni ninguna otra cosa que le pertenezca.
Estas son las palabras que el Señor les dirigió en la montaña, cuando todos ustedes estaban reunidos. El les habló con voz potente, desde el fuego, la nube y una densa oscuridad. No añadió nada más, sino que escribió esas palabras en las dos tablas de piedra que me entregó.

Libro del Deuteronomio

Textos bíblicos del Nuevo Testamento

Al ver a la multitud, Jesús subió a la montaña, se sentó, y sus discípulos se acercaron a él. Entonces tomó la palabra y comenzó a enseñarles, diciendo:
Felices los que tienen alma de pobres, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos.
Felices los pacientes, porque recibirán la tierra en herencia.
Felices los afligidos, porque serán consolados.
Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados.
Felices los misericordiosos, porque obtendrán misericordia.
Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios.
Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios.
Felices los que son perseguidos por practicar la justicia, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos.
(...)
No piensen que vine para abolir la Ley o los Profetas: yo no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Les aseguro que no desaparecerá ni una i ni una coma de la Ley, antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice.
(...)
Ustedes han oído que se dijo a los antepasados: "No matarás", y el que mata, debe ser llevado ante el tribunal. Pero yo les digo que todo aquel que se irrita contra su hermano, merece ser condenado por un tribunal. Y todo aquel que lo insulta, merece ser castigado por el Sanedrín. Y el que lo maldice, merece la Gehena de fuego. Por lo tanto, si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve a reconciliarte con tu hermano, y sólo entonces vuelve a presentar tu ofrenda.
(...)

Ustedes han oído que se dijo: "No cometerás adulterio". Pero yo les digo: El que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón.
(...)
Ustedes han oído que se dijo: "Ojo por ojo y diente por diente". Pero yo les digo que no hagan frente al que les hace mal: al contrario, si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, preséntale también la otra. Al que quiere hacerte un juicio para quitarte la túnica, déjale también el manto; y si te exige que lo acompañes un kilómetro, camina dos con él. Da al que te pide, y no le vuelvas la espalda al que quiere pedirte algo prestado.
(...)
Ustedes han oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo" y odiarás a tu enemigo. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, rueguen por sus perseguidores; así serán hijos del Padre que está en el cielo, porque él hace salir el sol sobre malos y buenos y hace caer la lluvia sobre justos e injustos. Si ustedes aman solamente a quienes los aman, ¿qué recompensa merecen? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen lo mismo los paganos?
Por lo tanto, sean perfectos como es perfecto el Padre que está en el cielo.

Evangelio según San Mateo

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos los ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones serán reunidas en su presencia, y él separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá a aquellas a su derecha y a estos a su izquierda.
Entonces el Rey dirá a los que tenga a su derecha:
"Vengan, benditos de mi Padre, y reciban en herencia el Reino que les fue preparado desde el comienzo del mundo, porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver".
Los justos le responderán: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos de paso, y te alojamos; desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?".
Y el Rey les responderá: "Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo".

Evangelio según San Mateo

Como el Padre me amó, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor.
Si cumplen mis mandamientos, permanecerán en mi amor, como yo cumplí los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. Les he dicho esto para que mi gozo sea el de ustedes, y ese gozo sea perfecto.
Este es mi mandamiento: Ámense los unos a los otros, como yo los he amado.
No hay amor más grande que dar la vida por los amigos.
Ustedes son mis amigos si hacen lo que yo les mando.

Evangelio según San Juan

Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, y estoy vendido como esclavo al pecado. Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero sino lo que aborrezco. Pero si hago lo que no quiero, con eso reconozco que la Ley es buena. Pero entonces, no soy yo quien hace eso, sino el pecado que reside en mí, porque sé que nada bueno hay en mí, es decir, en mi carne. En efecto, el deseo de hacer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo. Y así, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero cuando hago lo que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino el pecado que reside en mí. De esa manera, vengo a descubrir esta ley: queriendo hacer el bien, se me presenta el mal. Porque de acuerdo con el hombre interior, me complazco en la Ley de Dios, pero observo que hay en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón y me ata a la ley del pecado que está en mis miembros.
¡Ay de mí! ¿Quién podrá librarme de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias a Dios, por Jesucristo, nuestro Señor! En una palabra, con mi corazón sirvo a la Ley de Dios, pero con mi carne sirvo a la ley del pecado.

Carta de San Pablo a los Romanos

En esto hemos conocido el amor: en que él entregó su vida por nosotros. Por eso, también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos. Si alguien vive en la abundancia, y viendo a su hermano en la necesidad, le cierra su corazón, ¿cómo permanecerá en él el amor de Dios? Hijitos míos, no amemos solamente con la lengua y de palabra, sino con obras y de verdad.
(...)
Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor.
(...)
Queridos míos, si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto nunca a Dios: si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros.
(...)
Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él.
(...)
Nosotros amamos porque Dios nos amó primero. El que dice: «Amo a Dios», y no ama a su hermano, es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, el que no ama a su hermano, a quien ve? Este es el mandamiento que hemos recibido de él: el que ama a Dios debe amar también a su hermano.

Primera carta de San Juan

El legado filosófico clásico

Si bien es posible reconocer conceptos propios de la ética en diversos autores griegos, tanto en el campo propiamente filosófico como en el literario, en la Atenas del siglo IV a.c., Aristóteles inicia la elaboración sistemática de la ética.

Su obra retoma nociones claves del mundo griego, como la de "arete", que puede traducirse por "excelencia", "perfección". "Arete" alude a cierta "plenitud". Suele traducirse como "virtud", palabra que viene del latín y se vincula con "varón" y con "fuerza". Aristóteles presenta las virtudes como hábitos buenos, disposiciones para obrar de cierta forma. Hábito refiere a una capacidad permanente, es algo que se adquiere y se tiene, algo "habitual", no algo ocasional o episódico. Un rasgo de la "arete" aristotélica es la moderación, el equilibrio: la virtud se encuentra en el medio entre un el exceso y el defecto: la valentía, por ejemplo, es la virtud que se encuentra equidistante entre un exceso, la temeridad, y una carencia, la cobardía. El ser humano no nace con "arete" sino que va adquiriendo progresivamente armonía, perfección y plenitud a partir de sus actos. Va moldeando su persona del mismo modo que, al entrenar, el atleta hace con su cuerpo.

Estos conceptos, asimismo, son muy congruentes con la teoría aristotélica del acto y la potencia, a partir de la cual interpreta que la totalidad del universo se encuentra en movimiento, que define como el paso de la potencia al acto. Hay una sola excepción: la divinidad, ya que es un "motor inmóvil" que se encuentra en un estado de plenitud porque es "acto puro": no está "en potencia respecto de nada" ya que no hay perfección alguna por alcanzar. Pero, fuera del acto puro de la divinidad, todo el universo se desarrolla dinámicamente. Todos los seres "son" en acto lo que están "siendo", pero a la vez se encuentran "en potencia" de ser lo que "podrían llegar a ser". Para Aristóteles, por tanto, todos los seres están inacabados, están en camino a su realización, en movimiento hacia su perfección. Esto no siempre lo tienen en cuenta quienes creen que el dinamismo existencial es un logro de la filosofía europea a partir de la Ilustración. Muy por el contrario, el aristotelismo plantea un realismo muy abierto, no de esencias cerradas y deterministas sino de existencias dinámicas en proceso de construcción. Este proceso se da modo espontáneo en los seres vivos, la naturaleza se encarga de ese movimiento. Pero en la persona, acorde a su naturaleza racional, se opera por medio de su libertad.

Ahora bien: ¿hacia dónde se dirige ese movimiento en el ser humano? ¿En qué consiste su fin, su meta, su realización?

Fiel a su doctrina de la experiencia como base del conocimiento, Aristóteles parte de una constatación empírica: todas las personas quieren ser felices. Sobre esta base, elabora una ética teleológica, es decir, una teoría ética que se fundamenta sobre la idea de un fin supremo a partir del cual considerar la moralidad de los actos. Los actos que conducen o aproximan al fin son moralmente buenos. Los que apartan, obstaculizan o impiden arribar a ese fin último son moralmente malos. Es, asimismo, una ética eudemonista, ya que ese fin es la felicidad del ser humano. La felicidad es la realización y perfección del ser humano y de la "polis", de la comunidad. Por medio de las acciones libres las personas pueden ir realizando ese ideal y fin último, que coincide con aquello a lo que los seres humanos aspiran, una plenitud en que experimentan la plena felicidad.

La pregunta que se plantea es: ¿en qué consiste la felicidad?

Si bien puede encontrarse un importante consenso en que la felicidad es el fin de la existencia humana, no existiría el mismo acuerdo acerca de en qué consiste esa felicidad. Según Aristóteles, muchas personas eligen fines últimos que no conducen a la felicidad que aspiran. Unos van detrás de la fama, algunos buscan el poder, otros el dinero, muchos eligen los placeres y la diversión. Aristóteles va mostrando por qué esas metas son incapaces de satisfacer las ansias humanas de felicidad. Fracasan porque no se trata de "fines" sino de "medios". Además, son adquisiciones pasajeras y dependientes de factores fuera del alcance propio. Para Aristóteles, la felicidad está en la contemplación en tanto ideal de plenitud de entendimiento, sabiduría y conocimiento del ser.

Podría pensarse que esta "felicidad filosófica" es una proyección: Aristóteles atribuye a todos los seres humanos aquello que lo hace feliz a él. Nada más alejado del rigor de su pensamiento. Su afirmación se asienta sobre una argumentación sólida: todo ser tiende a su perfección y realización, desarrolla progresivamente sus potencialidades, está en movimiento hacia su plenitud. Pero la realización de una semilla no es la misma que la de un elefante o la de una persona. Cada ser tiende a una perfección y realización acorde a su naturaleza. Y cada individuo de una especie se va a realizar acorde a esa misma naturaleza, pero de modo único e histórico. Ahora bien, dado que la naturaleza del ser humano es ser "animal racional", su fin estará en la realización plena del ejercicio de su racionalidad, que es lo específico del

ser humano, aquello que lo distingue del resto de los animales, lo "más elevado", lo "mejor de nuestro ser", de acuerdo a los conceptos del filósofo. Por eso, la contemplación y perfección del entendimiento son para él la plenitud de la naturaleza humana, aquello en que el ser humano encuentra la felicidad. Aristóteles enseña que el entendimiento es "lo más divino" que hay en la persona. En su teoría, el ser humano alcanza su felicidad a la vez que su perfección, llegando a la máxima expansión de su esencia, a la mayor actualización de sus potencias. Tanto, que se encuentra elevado a la frontera con lo divino, que es acto puro.

Todos los seres vivientes se encaminan a su realización por la fuerza de su naturaleza, acorde a sus condiciones, por medio de sus mecanismos propios, pulsiones e instintos. Pero en el ser humano, dado que por naturaleza es racional y libre, el impulso natural que lo empuja a la plenitud de su esencia se realiza por medio de actos voluntarios, en que intervienen su deliberación y libre albedrío. En este camino, la prudencia es la virtud central. Para los griegos la prudencia tenía un significado muy distinto al que se entiende muchas veces hoy, ya que en el uso cotidiano suele confundirse prudencia con exceso de precaución y hasta con falta de decisión o audacia. Muy lejos de este significado, para los griegos la prudencia es el ejercicio de la racionalidad aplicado a las acciones, es una capacidad crítica para discernir qué es lo mejor o más conveniente, es la guía de las acciones, la luz que ilumina el ejercicio de la libertad.

Por último, se debe resaltar que para Aristóteles la ética y la política están indisolublemente unidas, ya que "ese animal racional" es "animal social", un ser "politikon", dotado de lenguaje y capaz de distinguir lo malo de lo bueno como un ser moral. Racional, social, dotado de lenguaje y capaz de discernimiento moral: en ese orden Aristóteles expone las notas distintivas del ser humano. Dado que el ser humano es naturalmente un ser social, no hay realización plena del individuo sino en la "polis". De ahí que ética y política se encuentren indisolublemente unidas.

Textos de Aristóteles

Volvamos ahora a nuestra primera afirmación; y puesto que todo conocimiento y toda resolución de nuestro espíritu tienen necesariamente en cuenta un bien de cierta especie, expliquemos cuál es el bien que en nuestra opinión es objeto de la política, y por consiguiente el bien supremo que podemos proseguir en todos los actos de nuestra vida. La palabra que le

designa es aceptada por todo el mundo; el vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo felicidad, y, según esta opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser dichoso. Pero en lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios. Unos la colocan en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros la colocan en otra parte. Añadid a esto, que la opinión de un mismo individuo varia muchas veces sobre este punto; enfermo, cree que la felicidad es la salud; pobre, que es la riqueza.

(…)

La felicidad no consiste en divertirse; sería un absurdo que la diversión fuera el fin de la vida; sería también absurdo trabajar y sufrir durante toda la vida sin otra mira que la de divertirse. Puede decirse realmente de todas las cosas del mundo, que sólo se las desea en vista de otra cosa, excepto sin embargo la felicidad, porque ella es en sí misma fin. Pero esforzarse y trabajar, repito, únicamente para conseguir el divertirse, es una idea insensata y sobrado pueril. Según Anacarsis, es preciso divertirse para dedicarse después a asuntos serios, y tiene mucha razón. La diversión es una especie de reposo, y como no se puede trabajar sin descanso, el ocio es una necesidad. Pero este ocio ciertamente no es el fin de la vida; porque sólo tiene lugar en vista del acto que se ha de realizar más tarde. La vida dichosa es la vida conforme a la virtud; y esta vida es seria y laboriosa; no la constituyen las vanas diversiones. Las cosas serias están en general muy por encima de las gracias y de las burlas; y el acto de la mejor parte de nosotros, o de lo mejor del hombre, se considera siempre como el acto más serio. Ahora bien, el acto de lo mejor vale más por lo mismo que es el mejor y proporciona más felicidad.

(…)

La felicidad no consiste en estos miserables pasatiempos; consiste en los actos que son conformes a la virtud, como se ha dicho anteriormente.

(…)

Si la felicidad sólo consiste en el acto que es conforme con la virtud, es natural que este acto sea conforme con la virtud más elevada, es decir, la virtud de la parte mejor de nuestro ser. Y ya sea esta el entendimiento u otra parte, que según las leyes de la naturaleza parezca hecha para mandar y dirigir y para tener conocimiento de las cosas verdaderamente bellas y divinas; o ya sea algo divino que hay en nosotros, o por lo menos lo que haya más divino en todo lo que existe en el interior del hombre, siempre resulta que el acto de esta parte conforme a su virtud propia debe ser la felicidad perfecta; y ya hemos dicho, que este acto es el del pensamiento y de la contemplación.

(…)

Los placeres que proporciona la filosofía son al parecer admirables por su pureza y por su certidumbre; y esta es la causa por qué procura mil veces más felicidad el saber que el buscar la ciencia. Esta independencia, de que tanto se habla, se encuentra principalmente en la vida intelectual y contemplativa. Sin duda el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia, como la tiene el hombre justo y como la tienen los demás hombres, pero partiendo del supuesto de que todos tengan igualmente satisfecha esta primera necesidad, el justo necesita además de gentes para ejercitar en ellas y por ellas su justicia. En el mismo caso están el hombre templado, el valiente y todos los demás, puesto que necesitan estar en relación con otros hombres. El sabio, el

verdadero sabio, puede, aun estando sólo consigo mismo, entregarse al estudio y a la contemplación; y cuanto más sabio sea más se entrega a él.
(…)
Quizá esta vida tan digna sea superior a las fuerzas del hombre, o por lo menos si puede el hombre vivir de esta suerte, no es como hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino. Y tanto cuanto este principio divino está por encima del compuesto a que él está unido, otro tanto el acto de este principio es superior a cualquier otro acto, sea el que quiera, conforme a la virtud. Pero si el entendimiento es algo divino con relación al resto del hombre, la vida propia del entendimiento es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad. Por lo tanto no hay que dar oídas a los que aconsejan al hombre que piense tan sólo en las cosas humanas, y al ser mortal que sólo piense en las cosas que son mortales como él. Lejos de esto, es preciso que el hombre se inmortalice tanto cuanto sea posible; y que haga un esfuerzo por vivir conforme al principio más noble de todos los que le constituyen.
(…)
Ahora bien; lo más propio del hombre es la vida del entendimiento, puesto que el entendimiento es verdaderamente todo el hombre; y por consiguiente, la vida del entendimiento es también la vida más dichosa a que el hombre puede aspirar.

Ética a Nicómaco

Hacia finales del siglo IV a.c. e inicios del III a.c., Epicuro desarrolla una teoría ética que, estructuralmente, es muy semejante a la aristotélica ya que es también una doctrina teleológica y eudemonista, aunque se diferencia porque no sitúa la felicidad en la vida intelectiva sino en una vida placentera. Dado que en griego "placer" se dice "hedone", su teoría pasó a la historia como "hedonismo". La noción de "placer" la desarrolla en conjunto con la de "dolor", ya que una vida placentera implica ausencia de dolor, sufrimiento y temor.

Los epicúreos sufrieron críticas porque se los acusaba de predicar "una moral de cerdos". Epicuro respondía que los verdaderos cerdos eran quienes los acusaban, porque al escuchar hablar de placer sólo pensaban en goces sensibles y groseros. Epicuro, en cambio, plantea una visión integral del ser humano que considera la armonía del cuerpo y el alma. En tal sentido, si bien todos los placeres son buenos, los placeres mayores se encuentran en el conocimiento, la amistad, el arte. Por otra parte, sostiene que los placeres han de ser moderados por la prudencia, ya que si el alguien satisface todos sus deseos sin discernimiento, caerá en la confusión, no obtendrá auténtico placer y se alejará de una vida feliz. El discernimiento es central, porque muchas veces habrá que optar entre placeres contrapuestos, deberá aceptarse

el dolor o se enfrentarán situaciones en que será menester renunciar a placeres inmediatos para obtener placeres mayores más adelante. El concepto de "vida placentera" no consiste en la mera acumulación de placeres, sino en una vida virtuosa y plena, capaz de disfrutar de todo lo que la vida ofrece.

De esta forma, el hedonismo de Epicuro resulta muy diferente de los hedonismos actuales que se caracterizan por el inmediatismo consumista, la preferencia por los placeres sensibles y el individualismo. La felicidad que promueve Epicuro, en cambio, es fruto del discernimiento que se realiza por medio de la virtud de la prudencia, que ayuda a ver más allá, sabe que los mayores y más duraderos placeres son los del espíritu y abre el ser humano a los demás. De modo que el hedonismo prudente de Epicuro orienta hacia una vida placentera que no se alcanza por medio de una acumulación descontrolada de placeres inmediatos, considera los placeres integralmente sin reducir la persona exclusivamente a su dimensión sensible-corporal y otorga un lugar central a la amistad y la comunidad como fuente de placeres y virtudes.

Textos de Epicuro

Es, pues, preciso que nos ejercitemos en aquello que produce la felicidad, si es cierto que, cuando la poseemos, lo tenemos todo y cuando nos falta, lo hacemos todo por tenerla.
Practica y ejercita todos los principios que continuamente te he recomendado, teniendo en cuenta que son los elementos de la vida feliz. Antes de nada, considera a la divinidad como un ser incorruptible y dichoso -tal como lo suscribe la noción común de la divinidad- y no le atribuyas nada ajeno a la incorruptibilidad ni impropio de la dicha. Piensa de ella aquello que pueda mantener la dicha con la incorruptibilidad. Porque los dioses, desde luego, existen: el conocimiento que tenemos de ellos es, en efecto, evidente. Pero no son como los considera la gente, pues ésta no los mantiene conforme a la noción que tienen de ellos. No es impío el que desecha los dioses de la gente, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la gente.
(…)
Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal están en la sensación, y la muerte es pérdida de sensación. Por ello, el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace amable la mortalidad de la vida, no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque suprime el anhelo de inmortalidad. Nada hay terrible en la vida para quien está realmente persuadido de que tampoco se encuentra nada terrible en el no vivir. De manera que es un necio el que dice que teme la muerte, no porque haga sufrir al presentarse, sino porque hace sufrir en su espera: en efecto, lo que no inquieta cuando se presenta es absurdo que nos

haga sufrir en su espera. Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquéllos todavía no es, y éstos ya no son. Pero la gente huye de la muerte como del mayor de los males, y la reclama otras veces como descanso de los males de su vida.

El sabio, en cambio, ni rechaza el vivir ni teme el no vivir; pues ni el vivir le parece un mal ni cree un mal el no vivir. Y así como de ninguna manera elige el alimento más abundante, sino el más agradable, así también goza del tiempo más agradable, y no del más duradero. El que exhorta al joven a vivir bien y al viejo a morir bien, es un necio, no sólo por lo grato de la vida, sino porque el arte de vivir bien y el de morir bien es el mismo. Y mucho peor el que dice que es mejor no haber nacido, pero una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas del Hades. Pues si lo dice convencido, ¿por qué no abandona la vida? A su alcance está el hacerlo, si es que lo ha meditado con firmeza. Y si bromea, es un necio en asuntos que no lo admiten.

Hemos de recordar que el futuro no es nuestro pero tampoco es enteramente no nuestro, para que no esperemos absolutamente que sea, ni desesperemos absolutamente de que sea. Y hay que calcular que, de los deseos, unos son naturales y otros vanos. Y de los naturales, unos necesarios, otros sólo naturales. Y de los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Una recta visión de estos deseos sabe, pues, referir a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma toda elección o rechazo, pues ésta es la consumación de la vida feliz. En orden a esto lo hacemos todo; para no sufrir ni sentir temor. Apenas lo hemos conseguido, toda tempestad del alma amaina, no teniendo el ser vivo que encaminarse a nada como a algo que le falte, ni a buscar ninguna otra cosa con la que completar el bien del alma y del cuerpo. Porque del placer tenemos necesidad cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no tenemos necesidad del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y consumación de la vida feliz, porque lo hemos reconocido como bien primero y congénito, a partir del cual comenzamos toda elección y rechazo y hacia el que llegamos juzgando todo bien con el sentimiento como regla. Y ya que éste es el bien primero e innato, por eso mismo no escogemos todos los placeres, sino que hay veces en que renunciamos a muchos placeres, cuando de ellos se sigue para nosotros una incomodidad mayor. Y a muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si, por soportar tales dolores durante mucho tiempo, nos sobreviene un placer mayor. En efecto, todo placer, por tener naturaleza innata, es bueno, pero sin duda, no todos son dignos de ser escogidos. De la misma forma, todo dolor es un mal, pero no todos deben evitarse siempre. Conviene juzgar todas estas cosas con una justa medida a la vista de lo útil y lo inútil. Pues usamos algunas veces del bien como de un mal, y, al revés, del mal como de un bien.

(...)

Así, cuando decimos que el placer es fin, no hablamos de los placeres de los corruptos y de los que se encuentran en el goce, como piensan algunos que no nos conocen y no piensan igual, o nos interpretan mal, sino de no sufrir en el cuerpo ni ser perturbados en el alma. Pues ni fiestas ni banquetes continuos, ni el goce de muchachos y doncellas, ni de pescados y cuanto comporta una mesa

lujosa engendran una vida placentera, sino un cálculo sobrio que averigüe las causas de toda elección y rechazo y que destierre las falsas creencias a partir de las cuales se apodera de las almas la mayor confusión. De todo esto, el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello, más preciosa incluso que la filosofía es la prudencia, de la que nacen todas las demás virtudes, enseñándonos que no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, honesta y justamente, ni vivir prudente, honesta y justamente, sin vivir placenteramente. Pues las virtudes son connaturales al vivir feliz, y el vivir feliz es inseparable de éstas.
(…)
En estos pensamientos y los análogos, a éstos ejercítate, pues, día y noche, sea para ti mismo, sea con alguno semejante a ti, y nunca -despierto ni dormido- serás turbado; vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un ser mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

Carta a Meneceo

Otra importante corriente teórica sobre ética en el mundo griego es el estoicismo. Su nombre deriva del pórtico ("stoa") en que se reunían en la ciudad de Atenas. Su fundador es Zenón de Citio, hacia finales del siglo IV a.c. y fue una escuela muy importante en el ambiente de los romanos eruditos. Entre ellos se destacan Séneca, Cicerón y el emperador Marco Aurelio.

Para los estoicos el universo responde a un orden universal, a un "logos" que conduce todo. Llevado a la vida humana, consideran que hay un destino prefijado y no hay posibilidad de revertirlo. El entendimiento humano es parte de ese logos, enseña a descubrir ese orden prefijado y a aceptarlo. La ética, para esta teoría, es una prolongación de la física. Así se alcanza la "apatia", la liberación del poder de las pasiones, y la "ataraxia", la existencia con ausencia de turbaciones. En eso consiste vivir según la naturaleza, ya que la racionalidad del ser humano es su naturaleza propia, y por eso debe dominar sus pasiones y deseos, que no son considerados negativos en sí mismos, sino en la medida que obstaculizan el dominio de la razón. El sufrimiento humano se desarrolla por el conflicto entre las pasiones, los deseos y la razón. Cuando la razón domina, se vive virtuosamente y, en la medida que comprende el orden universal y lo acepta, encuentra su armonía con el cosmos.

Es una ética teleológica y eudemonista que, al igual que el epicureísmo, persigue como fin el bienestar, para lo cual se ha de evitar el sufrimiento. Pero se diferencia de lo sostenido por los epicúreos, que otorgan mayor importancia a la libertad y enfatizan el disfrute de una vida placentera, mientras que el estoicismo sostiene una

concepción determinista atada a la aceptación del destino y acentúa el dominio de las pasiones. Se podría decir, de modo un tanto general, que el epicureísmo asume una actitud más activa en la búsqueda de una vida placentera mientras que los estoicos se enfocan en evitar la infelicidad que proviene de los deseos no satisfechos y el padecimiento de los males. Para los estoicos, la aceptación es una actitud que permite alcanzar serena paz.

Las enseñanzas de los estoicos mantienen su vigencia y cobran actualidad en contraste con moralidades contemporáneas que estimulan permanentemente el deseo y fomentan la intolerancia ante las frustraciones y la incapacidad de manipular todos los resortes de la existencia. El inconformismo es presentado hoy como una gran virtud dinamizadora para cumplir con el arquetipo de una juventud perpetua, creativa y exitosa. Los textos de los antiguos estoicos, que en una lectura rápida pueden parecer promotores de una conformidad pusilánime, aguardan pacientemente para ofrecer su savia a quienes, decepcionados por la vacuidad de sus deseos, devorados por una incansable ansiedad y frustrados por una insatisfacción recurrente, llegan hasta ellos en busca de armonía, equilibrio, sosiego y paz.

Textos de Séneca

Busquemos algo bueno, no en apariencia, sino sólido y duradero, y más hermoso por sus partes escondidas; descubrámoslo. No está lejos: se encontrará; sólo hace falta saber hacia dónde extender la mano; mas pasamos, como en tinieblas, al lado de las cosas, tropezando con las mismas que deseamos. Pero para no hacerte dar rodeos, pasaré por alto las opiniones de los demás, pues es cosa larga enumerarlas y refutarlas; oye la nuestra. Cuando digo la nuestra, no me apego a ninguno de los maestros estoicos: también yo tengo derecho a opinar. Por tanto, seguiré a alguno, pediré a otro que divida su tesis, tal vez después de haberlos citado a todos no rechazaré nada de lo que decidieron los anteriores, y diré: "Esto opino también". Por lo pronto, de acuerdo en esto con todos los estoicos, me atengo a la naturaleza de las cosas; la sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo. La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza, lo cual no puede suceder más que si, primero, el alma está sana y en constante posesión de su salud; en segundo lugar, si es enérgica y ardiente, magnánima y paciente, adaptable a las circunstancias, cuidadosa sin angustia de su cuerpo y de lo que le pertenece, atenta a las demás cosas que sirven para la vida, sin admirarse de ninguna; si usa de los dones de la fortuna, sin ser esclava de ellos. Comprendes, aunque no lo añadiera, que de ello nace una constante tranquilidad y libertad, una vez alejadas las cosas que nos irritan o nos aterran; pues en lugar de los placeres y de esos goces mezquinos y frágiles, dañosos aún en el mismo desorden, nos viene una gran alegría

inquebrantable y constante, y al mismo tiempo la paz y la armonía del alma, y la magnanimidad con la dulzura, pues toda ferocidad procede de debilidad.
(...)
El bien, tal como lo concebimos nosotros, puede también definirse de otras maneras, es decir, puede comprenderse en el mismo sentido, pero no en los mismos términos. Así como un mismo ejército puede extenderse en un frente más amplio o concentrarse, disponer el centro en curva, arqueando las alas, o desplegarse en línea recta, pero su fuerza y su voluntad de luchar por la misma causa son las mismas, de cualquier modo que esté ordenado; de igual manera la definición del sumo bien puede ampliarse, o bien reducirse y replegarse. Será lo mismo, por lo tanto, si digo; "El sumo bien es un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud", o bien "una fuerza de ánimo invencible, con experiencia de las cosas serena en la acción, llena de humanidad y de solicitud por los que nos rodean". Se puede también definir diciendo que el hombre feliz es aquel para quien nada es bueno ni malo, sino un alma buena o mala, que practica el bien, que se contenta con la virtud, que no se deja ni elevar ni abatir por la fortuna, que no conoce bien mayor que el que puede darse a sí mismo, para quien el verdadero placer será el desprecio de los placeres. Puedes, si gustas de disgresiones, presentar la misma cosa en uno u otro aspecto, sin alterar su significación. ¿Qué nos impide, en efecto, decir que la felicidad de la vida consiste en un alma libre, levantada, intrépida y constante, inaccesible al miedo y a la codicia, para quien el único bien sea la virtud, el único mal la vileza, y lo demás un montón de cosas sin valor, que no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida, ya que vienen y se van sin aumentar ni disminuir el sumo bien? A este principio así fundado tiene que seguir quiera o no, una alegría constante y un gozo profundo que viene desde lo hondo, pues se alegra de lo suyo propio y no desea bienes mayores que los privados. ¿Por qué no han de compensar bien estas cosas los movimientos mezquinos, frívolos e inconstantes de nuestro cuerpo flaco? El día que lo domine el placer, lo dominará también el dolor.
(...)
Pero también el alma -se dice- tendrá sus placeres. Téngalos en buena hora, y eríjase en árbitro de la sensualidad y de los placeres, llénese de todas las cosas que suelen encantar los sentidos, después vuelva los ojos al pretérito y, al acordarse de los placeres pasados, embriáguese con los anteriores y anticipe ya los futuros, apreste sus esperanzas y, mientras el cuerpo se abandona a los festines presentes, ponga el pensamiento en los futuros; tanto más desdichado me parecerá por ello, pues tomar lo malo por lo bueno es locura. Y sin cordura nadie es feliz, ni es cuerdo aquel a quien le apetecen cosas dañosas como si fueran las mejores. Es feliz, por tanto, el que tiene un juicio recto; es feliz el que está contento con las circunstancias presentes, sean las que quieran, y es amigo de lo que tiene; es feliz aquel para quien la razón es quien da valor a todas las cosas de su vida. Los mismos que dijeron que el sumo bien es el placer, ven en qué mal lugar lo habían puesto. Por eso niegan que se pueda separar el placer de la virtud, y dicen que nadie puede vivir honestamente sin gozo, ni gozosamente sin vivir también con honestidad. No veo cómo pueden conciliarse estas cosas tan diversas. ¿Por qué, decidme, no puede separarse el placer de la virtud? ¿Sin duda porque el principio de los bienes reside siempre en la virtud, y también nacen de sus raíces las cosas que amáis y apetecéis? Pero si fueran inseparables, no veríamos algunas cosas

> *agradables pero no honestas, y otras, en cambio, virtuosísimas pero ingratas, y que se han de realizar entre dolores.*
>
> *Sobre la felicidad*

Interesa resaltar que, a pesar de las diferencias, hay un núcleo común en las elaboraciones éticas del mundo clásico. Los actos son productores, tienen efectos y, en ese sentido, su materialidad importa. Asimismo, el fin supremo es un fundamento a partir del cual considerar lo moral. Es decir, la arquitectura de esas teorías es material y teleológica. Y en esa teleología, lo moral se encuentra unido a la felicidad y la felicidad es considerada la realización del fin de la naturaleza humana, su perfección y plenitud. El ser humano moralmente bueno, es el ser humano feliz.

Por consiguiente, también se puede afirmar lo contrario: el infeliz es un inmoral.

En tal sentido, más allá del ideal de felicidad que cada teoría postula como correspondiente a la naturaleza humana, se trata de elaboraciones que pueden mantener vigencia hoy y aportar al debate ético del mundo contemporáneo. El concepto aristotélico de la primera parte de la "Ética a Nicómaco" es todavía rigurosamente actual: todos los hombres quieren ser felices. Luego de ese tácito consenso universal, surge la discrepancia: no todos piensan lo mismo acerca de en qué consiste la felicidad y cómo se alcanza.

El eudemonismo grecolatino resulta una instancia crítica hacia los eudemonismos de nuestros tiempos regidos por una cultura de consumo diseñada con gran habilidad por la peor versión del capitalismo que, de modo cínico y mentiroso, promete una felicidad inalcanzable porque coloca en el lugar de fines a realidades que son meros medios, sin contemplar las múltiples dimensiones del ser humano. El ideal de felicidad plena prometida necesariamente debe fracasar, porque la insatisfacción permanente es el motor de un sistema de producción y consumo que se retroalimenta gracias a la creación de necesidades y seudonecesidades que jamás serán colmadas plenamente, por una sencilla razón: si se lograse una auténtica satisfacción, el sistema se paralizaría. Por otra parte, esa promesa de felicidad ligada al éxito, el consumo y la eterna juventud se ofrece a todos a sabiendas de que los cupos son muy limitados. Este desajuste entre la invitación universalizada y la escasez de vacantes forma parte de la estructura misma del sistema y produce tensiones, conflictos y exclusiones insolubles.

En este escenario, las éticas clásicas, desarrolladas tantos siglos atrás, tienen todavía mucho por decir. El eudemonismo antiguo recuerda que los seres humanos comparten una naturaleza y, a pesar del paso del tiempo y de la diversidad de condiciones políticas, sociales y culturales, son tan parecidos como diferentes. Por eso, esas antiguas éticas son reelaboradas y no caen en el olvido, ya que integran felicidad, placer y sabiduría, a la vez que proclaman que la realización personal se alcanza indisolublemente ligada al desarrollo de la polis.

El mundo medieval

La característica central de la ética en el milenio medieval (siglos V a XV) es la misma que la del resto del pensamiento filosófico de esa época: la elaboración de una síntesis entre "fe y razón", entre conocimiento obtenido a partir de la revelación divina y el conocimiento fruto del trabajo científico y filosófico. Tal ha sido la monumental obra de los medievales: integrar la tradición filosófica clásica y el legado religioso judeocristiano.

Esa elaboración que caracteriza a la Edad Media se inscribe en una historia que viene de lejos. Ya en el Antiguo Testamento se da un encuentro entre la cultura helenística y la fe del pueblo de Israel. En la propia Biblia se pueden observar miradas y valoraciones diferentes sobre ese encuentro que históricamente se produjo a partir de la expansión imperial de Alejandro Magno en el siglo IV a.c. Por un lado, libros como los de los Macabeos reflejan el rechazo del pueblo de Israel frente al bagaje cultural griego, tanto por considerarlo una imposición del conquistador como por ser visto como incompatible con la fe judía. Por otro lado, libros como el de la Sabiduría y el Eclesiástico manifiestan otra corriente, la de quienes procuraron integrar elementos de la filosofía griega con la fe religiosa judía. Esa línea es la que se continúa en el Nuevo Testamento, especialmente visible en la predicación de San Pablo en Atenas. Ante un auditorio no judío, caracterizado por la tradición helenista, el apóstol cambia su discurso habitual y no menciona a Abraham, ni habla de la alianza o de Moisés, sino que presenta el cristianismo por medio de lenguaje y conceptos propios de sus oyentes. Esta integración también es particularmente visible en el evangelio de Juan que comienza así: "Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios". En griego: "En arje en jo logos". Dos términos y conceptos tan salientes del pensamiento clásico, "Arje" y "Logos",

encabezan un texto evangélico mostrando así la integración de ambas tradiciones, iniciada siglos antes en el Antiguo Testamento. De esta forma, en el primer capítulo del evangelio de Juan, Jesucristo es presentado como el "arje", el "principio fundante" que buscaron los filósofos desde Tales de Mileto. Jesucristo es también la encarnación del "logos" que los filósofos griegos descubrieron como principio ordenador; Jesucristo es también la realización plena de la historia y fe de Israel, ya que es el Mesías anunciado por los profetas, el cumplimiento pleno de las promesas de Dios a su pueblo.

En el contexto sociopolítico del imperio romano, el cristianismo recién nacido se encuentra con la tradición grecolatina. Hay mutuos rechazos: los eruditos griegos y romanos desprecian el mensaje de unos pobres pescadores sin instrucción de la región de Galilea, un sitio dominado e irrelevante; por otro lado, los cristianos consideran a la sabiduría clásica como innecesaria para quienes han recibido la revelación divina y la aceptan por la fe: si Dios ha hablado, no hace falta hacer disquisiciones intelectuales y soberbias, sino creer en su palabra.

Sin embargo, por razones diversas, triunfará una visión integracionista. Esto se debió tanto a la conversión al cristianismo de personas pertenecientes al círculo erudito romano como al esfuerzo de los cristianos de presentar y defender su mensaje en un lenguaje y con categorías acordes a los miembros de esa elite del mundo romano. Además, tuvo una importancia decisiva la necesidad de la Iglesia de clarificar su doctrina a medida que el cristianismo se extendía y los creyentes interpretaban de modo diverso el contenido de la fe. A tal fin, en los siglos IV y V, cuando el cristianismo dejó de ser un grupo perseguido para pasar a ser luego religión oficial del imperio, se convocaron concilios para dirimir las diferencias doctrinales. Y en esa tarea, la filosofía fue una herramienta clave: gracias a la precisión de sus categorías y conceptos, fue utilizada para zanjar dudas o ambigüedades. De esta forma, se acudió a nociones como "unión hipostática" para hablar de la humanidad y divinidad de Cristo, o se distinguió entre "persona" y "naturaleza" para afirmar simultáneamente la unidad de la naturaleza divina y la trinidad compuesta por Padre, Hijo y Espíritu Santo, por ejemplo. Obviamente, este tipo de conceptos no se originaron en la tradición bíblica sino en la cultura clásica grecolatina. El hecho de que la Iglesia haya acudido a la filosofía para esclarecer la fe es todo un programa que se desarrollará a lo largo del medioevo. Así lo manifestó San Agustín: "creo para entender, entiendo para creer". La fe y la razón no son

opuestas, sino complementarias. Y la gran convicción medieval se asienta en que la verdad brota de una única fuente, que es Dios, quien la comunica por dos caminos. Por una parte, en tanto creador dotó al ser humano de entendimiento para indagar el mundo. Por eso, la ciencia y la filosofía son un camino para acceder a la verdad. Por otra parte, para que la verdad llegue a todos y no solamente a los eruditos, Dios se ha revelado e invita a adherirse a esa palabra por medio de la fe. Esa revelación, además, va más allá de lo que la persona puede alcanzar por el solo ejercicio de su entendimiento. Por tanto, fe y razón, lejos de oponerse, se complementan. El lenguaje acuñado, sin embargo, es deudor de concepciones ya superadas. Hablar de "fe y razón" como realidades diferentes puede inducir a pensar que la fe "no es racional" o que la fe es contraria a la razón. La fe, en la concepción medieval, no es "irracional" ni "antirracional", sino "suprarracional".

Es importante resaltar que la Edad Media recibe ese nombre por parte de quienes, a partir del Renacimiento de los siglos XV y XVI, consideraron que la época grecorromana era la "época dorada" a la cual había que volver. De este modo, entre la antigüedad clásica y el "renacimiento" de ese pasado de esplendor, se vivieron mil años de una edad "intermedia", que fue vista peyorativamente. Esta consideración negativa se reforzó en el Iluminismo del siglo XVIII, que opuso la "luz" de la razón contra la "oscuridad" de la ignorancia, visión que se profundizó por obra del Positivismo en el siglo XIX. Y de esta forma, se originó esa visión tan oscurantista y negativa hacia el período medieval, que muchas veces es presentado como una etapa donde "no pasó nada relevante", carente de ciencia y repleto de superstición. Tanto ha calado la visión oscurantista sobre la Edad Media, que cuando hoy se dice "gótico", de inmediato se piensa en lo oscuro y lo negro, en la tenebrosa "ciudad Gótica" de Batman o en miembros de tribus urbanas que se caracterizan, entre otras cosas, por una estética nocturna y ropas negras. Lo paradójico es que el "gótico" es el estilo arquitectónico creado en la Edad Media para lograr mayor luminosidad en los templos, creando estructuras que permitieran en las iglesias una mayor altura y un enorme espacio para los vitrales, uniendo así lo terrenal y lo celestial, abriendo lo humano a la luz divina que viene de lo alto. El mismo término "gótico", utilizado desde el renacimiento para referirse peyorativamente a ese estilo y arte, proviene de "godo", es decir, "bárbaro", en oposición a lo "clásico" y "civilizado".

Afortunadamente, hace varias décadas que los historiadores han redescubierto el período medieval y lo han estudiado desde nuevas perspectivas, descubriendo un

mundo rico, plural, un verdadero laboratorio cultural en que interactuaron el cristianismo, el judaísmo, el islam y tradiciones germánicas, nórdicas y eslavas junto con el legado del mundo clásico grecolatino. El medioevo es el resultado de un mestizaje complejo de culturas y acontecimientos de una enorme potencia, que se inicia con la caída política del imperio romano. Este hecho conlleva la fragmentación de una civilización y un régimen muy extendido temporal y geográficamente. Se inauguró una nueva era con la incorporación de múltiples pueblos y culturas en el continente europeo. A lo largo de un milenio se desarrollaron nuevas formas organización política y producción económica, investigación científica, expresión artística y vida social. Es la era de los monasterios preservando el legado clásico y, posteriormente, del florecimiento de las ciudades, del inicio del protagonismo del burgués, de la imprenta y la creación de las universidades. Y, a diferencia del estereotipo que difunden presentaciones como la de la novela "El nombre de la rosa", en que la trama repite el slogan iluminista y se basa en el presunto ocultamiento de una obra aristotélica por parte de unos monjes, es en el medioevo que San Agustín (siglo V), Santo Tomás de Aquino (siglo XIII) y tantos otros reformularon contenidos de la fe cristiana en diálogo con la filosofía platónica, neoplatónica o aristotélica. En el caso de Santo Tomás, la audacia llegó incluso hasta el estudio y valoración de las obras de autores islámicos que, en plena época de Cruzadas, eran enemigos políticos, militares, comerciales y religiosos. De modo que, a partir de los estudios sobre la Edad Media realizados por grandes historiadores en los últimos cincuenta años, lo auténticamente oscurantista sería continuar hablando de oscurantismo medieval. Desde esa perspectiva, la historiografía contemporánea describe y analiza el sistema piramidal de la sociedad feudal, el teocentrismo, la fragmentación política y las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes sin caer en alusiones peyorativas ni anacronismos.

Toda esta introducción es necesaria, porque la visión preponderante en la actualidad acerca del medioevo provoca, instantáneamente, una minusvaloración de cualquiera de sus elementos. La crítica actual a la modernidad debiera incluir una revisión de la consideración negativa que el Renacimiento, Iluminismo y Positivismo crearon sobre la época que bautizaron como "Edad Media", visión peyorativa que hoy sigue siendo un lugar común, aun entre personas de nivel universitario de estudios. Por eso, es preciso enmarcar el conjunto del pensamiento medieval con los

aportes de una historiografía actualizada, a fin de contextualizar apropiadamente la concepción ética de la época.

Toda la producción medieval de conocimiento se desarrolla en el marco de la unión entre teología, filosofía y ciencias, bajo la supremacía de la teología, considerada como ciencia primera, la más alta por proceder del conocimiento divino revelado a la humanidad. Esta concepción atraviesa los dos períodos en que suele dividirse la era medieval para estudiar su pensamiento. La "Patrística" (siglos I a VIII) es el período así denominado en referencia a las elaboraciones de los "Padres", en su mayoría obispos, que trabajaron en la predicación y esclarecimiento de la fe en los primeros siglos de la Iglesia. Entre ellos, se destaca principalmente San Agustín (siglo V), un filósofo clásico convertido al cristianismo. La "Escolástica" (siglos IX a XV) constituye el período caracterizado por la erudición, investigación sistemática y enseñanza ligada a las escuelas que, a partir del siglo XII, originaron las universidades. La figura más destacada del período es Santo Tomás de Aquino (siglo XIII).

Desde el punto de vista filosófico, los autores medievales intentan mostrar que toda persona, cualquiera sea su cultura y religión, es un ser moral y tiene capacidad para distinguir lo bueno de lo malo. Dios, en tanto creador, ha dado al ser humano una naturaleza en la cual se expresa "la ley divina", que es el ordenamiento que el creador, como arquitecto del mundo, ha impreso a su obra. En el caso de los seres humanos, esa ley no se cumple de modo mecánico, instintivo o espontáneo como ocurre en las leyes de la naturaleza, sino que, dado que el ser humano ha sido creado racional y libre, lo "natural" es que ejerza su libertad. De esta forma, el dinamismo de la vida humana no es producto de un destino determinista sino fruto de la acción libre. En la medida que la persona, gracias a su razón, descubre esa "ley natural", puede obrar libremente acorde a esa "ley" y hacer el bien, orientándose así a su felicidad, plenitud y realización. La "conciencia" es la capacidad humana de reconocer la dimensión moral de sus actos, es el ejercicio de la racionalidad en relación con la libertad y la orientación de sus acciones, permite deliberar acerca de lo que se debe hacer y evitar, lo bueno y lo malo. Se trata, según Santo Tomás de Aquino, de un acto de la razón que aplica el conocimiento moral a una acción determinada; este juicio se puede realizar antes o después de su ejecución, ya sea para orientarlo o para evaluarlo. Por su parte, la virtud de la "prudencia" es el hábito de obrar teniendo en cuenta el análisis de la razón, se trata de una virtud de la "razón

práctica". Pero el ser humano no es infalible y tiene dificultades en el orden moral, porque si bien tiene esa capacidad de discernimiento como constitutiva de su naturaleza, la ignorancia o confusión sobre lo bueno y lo malo, la presión de los deseos y pasiones, la incidencia de las circunstancias y el peso de los criterios imperantes pueden obstaculizar el ejercicio de la razón para operar con claridad y discernir correctamente. Asimismo, la libertad no siempre actúa según aquello que la razón le presenta. Por último, cabe destacar que el concepto de "ley natural", si bien en la actualidad se encuentra muy cuestionado, todavía mantiene relevancia, por ejemplo, a través del "iusnaturalismo", vertiente filosófica que fundamenta teorías del derecho.

Asimismo, la concepción tomista del acto humano ha trascendido su tiempo. La distinción de diferentes elementos que integran una acción humana está instalada en la jurisprudencia actual. La "voluntariedad" del acto (implica la racionalidad del sujeto, conocimiento, posesión de sus facultades y el ejercicio de su libertad), el "objeto" del acto (en qué consiste la acción), el "fin" del acto (la intención que mueve al sujeto) y las "circunstancias" (contexto, factores que inciden en la realización de la acción). Para evaluar la moralidad de una acción, se deben tener en cuenta todos esos elementos. Por eso, para que una acción sea éticamente buena no basta que una acción sea "objetivamente buena" (asistir una persona enferma) si se hace con "mala intención" (para figurar en su testamento). Ni tampoco "alcanza solamente con la buena la intención" (salvar vidas) si para lograrlo se realiza una "acción objetivamente mala" (torturar para obtener información), ya que el "fin no justifica los medios". Y las circunstancias también operan: desde el punto de vista ético no es lo mismo provocar una muerte como consecuencia de una pelea o en defensa propia que cometer un asesinato con "frialdad y premeditación". Como puede verse, la concepción de Santo Tomás de Aquino, a más de ochocientos años de distancia, ha calado muy hondo y se encuentra operativa en los sistemas de justicia contemporáneos, ya que ese tipo de consideraciones y conceptos, enriquecidos por prácticas y concepciones posteriores, son tenidos en cuenta en los tribunales para juzgar la responsabilidad de los acusados respecto de las acciones que se les imputan.

Si bien la filosofía medieval elabora, en consonancia con autores griegos, una ética de la "naturaleza humana" al alcance de toda persona, también presenta el mensaje evangélico como una superación. La fe cristiana no va "contra" la naturaleza humana, sino "más allá" de la misma. Tanto San Agustín como Santo Tomás

plantean la teleología de la felicidad, la "bienaventuranza" y la plenitud del ser humano en un horizonte "eudemonista". La visión trascendente del cristianismo expone que esa perfección se va realizando a lo largo de la vida, pero sólo se alcanzará definitivamente en la vida eterna, ya que el ser humano está llamado a una dimensión sobrenatural en que se realizará en plenitud la comunión de amor eterna con Dios y con sus hermanos. De esta forma, los autores medievales retoman el tratamiento sobre las virtudes que ya venía elaborándose desde los griegos y valoran todo aquello que los filósofos desarrollaron como parte de la naturaleza humana. Pero, dado que Jesucristo lleva al ser humano "más allá", la ética cristiana presenta un ideal más exigente y plantea que el fin del ser humano es "sobrenatural", trasciende la naturaleza. La tradición religiosa amplía el alcance de la filosofía griega porque considera que la naturaleza humana es imagen y semejanza de la divina, algo que, sin embargo, no estaba absolutamente ausente en algunos filósofos griegos: Platón planteaba que la verdadera naturaleza humana no pertenece al mundo sensible sino al de las ideas y Aristóteles sostenía que el entendimiento era lo más divino que hay en el ser humano. También los griegos descubrían una huella de los dioses en el ser humano.

En tal sentido, la realización plena de esa naturaleza no se alcanza sino superándola, uniendo lo humano y lo divino. La plenitud del ser humano se encuentra más allá de sí mismo. Poderosa afirmación de la trascendencia y del dinamismo de su esencia que, para el cristianismo, tiene su núcleo en el amor. Por eso, el mensaje de San Agustín constituye una síntesis admirable que mantiene hoy toda su potencia para orientar al ser humano: "ama y haz lo que quieras". En esa formulación se expresa la realización plena de la esencia humana, creada a imagen y semejanza de un Dios que es "amor". Por lo tanto, si el núcleo más esencial del ser humano es el amor, no debe extrañar que en las enseñanzas de Jesús el mandamiento central sea, justamente, el mandamiento del amor. En ese mandato se sintetiza toda la ley, se expande el ejercicio de la libertad y la humanidad se orienta hacia la felicidad plena en esta vida y más allá de la muerte.

Textos de San Agustín

Los hechos de los hombres se conocen solamente por la raíz del amor. Porque muchas cosas tienen buena apariencia y, sin embargo, no proceden del amor.

Las flores también tienen espinas. Unas acciones parecen duras, aun salvajes, para disciplina inspirada por el amor.
Entonces, un precepto breve: ama y haz lo que quieras. Si te callas, hazlo por amor; si gritas, también hazlo por amor; si corriges, corrige también por amor; si te abstienes hazlo por amor.
Que la raíz del amor esté dentro de ti y nada puede salir sino lo que es bueno.

Homilía VII sobre las Cartas de San Juan

Una definición breve y verdadera de virtud es: "el orden del amor".

La ciudad de Dios

Aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo.

Epístolas

Textos de Santo Tomás de Aquino

De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse del hombre, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.
Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.
(...)
Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin. En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último.

(…)
El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo. Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto.
(…)
Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre (…) Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo.

Suma Teológica

Inicio de la modernidad

A partir del siglo XV, con la expansión geográfica y comercial hacia África y Asia y la llegada del europeo al continente americano no sólo se amplían horizontes cartográficos sino que se renueva la cosmovisión. De esta forma, nacen nuevas preguntas, particularmente sobre el ser humano, su naturaleza y sus rasgos culturales. El encuentro con pueblos y mundos tan diferentes será un disparador para un gran desarrollo de ideas. En un principio, ese pensamiento se elaborará desde la típica plataforma del sujeto medieval en que fe y razón se integran en una síntesis armónica, si bien con preeminencia del saber teológico, considerado la ciencia más alta por proceder del propio Dios. Pero, progresivamente, la modernidad va a ir desarmando esa herencia de un saber integrado entre teología y filosofía. El primer paso fue, a partir del siglo XVI y XVII, la lenta separación de la filosofía respecto de la teología. Allí hay que ubicar el conflicto entre los saberes provenientes del pensamiento y los originados en interpretaciones teológicas de la época. Debe

recordarse que las hoy denominadas "ciencias" estaban incluidas dentro de la filosofía desde la época de los griegos. Recién a partir del siglo XVIII se fueron separando formalmente de la filosofía.

Si la Edad Media se caracterizó por la síntesis e integración de la fe y la razón, la modernidad se caracterizará por la separación de ambas, como una manifestación del proceso secularizador propio de los nuevos tiempos. No se trata de una concepción atea, no está en juego la convicción sobre la existencia de Dios: los propios filósofos-científicos modernos entienden que el poder mismo de la razón con que se produce la ciencia es un don divino que la persona debe desarrollar. Pero sostienen que no es necesaria la fe para comprender el universo: por eso el ser humano fue creado con capacidad racional. Se irá pasando del teocentrismo medieval al antropocentrismo. "Renacen" las raíces clásicas de Europa, su tradición grecolatina y se distancian del período precedente, considerado cada vez más como una etapa oscura, una "edad intermedia" entre las raíces doradas de Europa propias de las antiguas Grecia y Roma y el "renacimiento" de ese legado a partir del siglo XV.

Esa autonomía de la razón cobra enorme importancia en la ciencia. Hay una nueva concepción gnoseológica, que puede resumirse en los conceptos sostenidos por Bacon (siglo XVI), entre otros, acerca del conocimiento: "saber es poder". El propio Dios puso al ser humano frente a todo lo creado y le ordenó "dominar el mundo". "Domina" viene del latín, "dominus", señor. Dios lo hizo "señor", dueño y amo del universo. Y la herramienta para ello está en su razón. El conocimiento no tiene por finalidad la contemplación teorética del cosmos, sino el dominio de la naturaleza para ponerla al servicio del ser humano. Las bases epistemológicas del capitalismo se encuentran en este tipo de pensamiento, que durante una época todavía bisagra entre lo medieval y lo moderno, está aún fundado sobre los textos sagrados. Esa concepción del conocimiento es congruente con la expansión europea, con sus conquistas, con su impulso para enseñorearse del mundo.

A esta autonomía de la razón en el campo filosófico y científico, lentamente se irá sumando el campo de lo moral y político. Si bien estas cuestiones permanecieron fundamentadas en la fe religiosa y dependientes de la autoridad eclesiástica, progresivamente irá ganando terreno la búsqueda filosófica de nuevas bases en el campo de la ética y de la teoría acerca de la sociedad y el gobierno. En tal sentido, la erosión del poder papal por la reforma protestante de Lutero es parte del camino de surgimiento del Estado moderno y la soberanía de los reyes absolutos en los siglos

XVI y XVII. Esas monarquías se sostienen por una concepción teológica en la cual el poder procede de Dios y el rey es su elegido para ejercer la autoridad terrenal, pero los "nuevos tiempos" van separando el "reino de Dios" de los "reinos de este mundo". Forma parte del mismo proceso secularizador que se observa en la ciencia y la filosofía de la época.

En el ámbito del derecho, al inicio de la modernidad se registran pasos de importancia: a raíz de la expansión europea y el contacto con civilizaciones diversas que no pertenecen al cristianismo, se producen debates antropológicos y elaboraciones jurídicas. Las polémicas entre Las Casas y Sepúlveda sobre la condición de los americanos, al igual que los escritos de Hugo Grocio y Francisco de Vitoria, en el siglo XVI, desarrollan las bases del derecho natural, el "iusnaturalismo", que se sustenta en una concepción antropológica universalista.

A mediados del siglo XVII Inglaterra derriba el absolutismo monárquico y se desarrollan nuevas bases antropológicas para la fundamentación del poder político. Por un lado, Hobbes, sostenía que los seres humanos eran naturalmente violentos, egoístas y competitivos, por lo cual era imprescindible que una autoridad firme, el "Leviatán", contuviese esas tendencias ejerciendo un poder fuerte al servicio del orden. Por el contrario, en el pensamiento liberal que Locke elabora hay una concepción optimista de la naturaleza humana. Dios ha creado a todos las personas iguales y libres, las cuales se unen en la sociedad para su mejor desarrollo y alcanzar la felicidad. El autor destaca la centralidad de la ley natural. Si bien en el mundo se observan múltiples costumbres y convicciones morales, esa pluralidad no significa que la ley natural sea relativa, sino que puede ser desconocida a pesar de ser universal.

Esta filosofía es emergente del protagonismo social de los burgueses y será una nueva concepción que producirá cambios sociales, económicos y políticos relevantes a finales del siglo XVIII, como la revolución industrial, la independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa. Las independencias latinoamericanas del siglo XIX se producen en continuidad con esos procesos.

Las dos principales teorías filosóficas que se desarrollaron en Europa a partir de la modernidad han sido el racionalismo, en la Europa continental, y el empirismo, en las islas británicas. Si bien se suelen acentuar sus diferencias, es importante partir de sus semejanzas. Ambas escuelas han desarrollado las dos grandes preocupaciones de los eruditos de la época: el problema del conocimiento y el problema de la ética. Las

dos corrientes tienen en común un elemento epocal relevante: la incertidumbre y desconfianza hacia la tradición recibida. Por eso, tanto los racionalistas como los empiristas, por caminos distintos, buscan lo mismo: certezas. Son conscientes de estar en un escenario nuevo que exige el ejercicio de la razón y la crítica hacia las convicciones heredadas, que se manifiestan erradas e insuficientes. La llegada a tierras desconocidas (a partir del siglo XV), las teorías de Copernico (en el siglo XVI) y el proceso a Galileo (en el siglo XVII) demuestran la precariedad de los saberes previos y hacen visibles las transformaciones que se operan en el proceso secularizador, que será un rasgo saliente de la modernidad. Si se pensaba erróneamente que la tierra era el centro del universo, cuántas otras verdades heredadas pueden llegar a ser falsas. Por eso, racionalistas y empiristas se concentran en refundar el saber, aunque lo intenten por caminos diferentes: los racionalistas por medio de la evidencia racional; los empiristas tomando como base la sensación y la experiencia. Basta posar la atención sobre los títulos de algunas de las obras filosóficas más importantes de la época, tanto entre empiristas como entre racionalistas, para captar la centralidad que adquirió en la época la tarea de refundar el conocimiento sobre nuevas bases: “Novum Organum” (Bacon), “Discurso del método” (Descartes), “Ensayo sobre el entendimiento humano” (Locke), “Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas” (Leibniz), “Tratado sobre la reforma del entendimiento” (Spinoza), “Investigación sobre el entendimiento humano” (Hume), “Crítica de la razón pura” (Kant).

Asimismo, ese nuevo saber es fundante de algo nuevo en relación con la ética y la política. No es de extrañar, pues, que se encuentren obras centrales sobre estos tópicos en los mismos autores que profundizaron cuestiones epistemológicas, tanto entre los empiristas como entre los racionalistas: “Ensayo sobre la tolerancia” y “Tratados sobre el gobierno civil” (Locke), “Tratado de las pasiones” (Descartes), “Ética demostrada según el orden geométrico” y “Tratado teológico-político” (Spinoza), “Ensayos de moral y política”, “Investigación sobre los principios de la moral” y “Diálogos sobre la religión natural” (Hume), “Crítica de la razón práctica” y “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (Kant).

Como puede verse, la emancipación de la razón respecto de la teología, en el ámbito científico, tiene su correlato en lo referente al mundo moral y político respecto de la religión.

El empirismo y el racionalismo no han de verse como contrarios y excluyentes sino como complementarios. Eso, llevado al campo ético, señala la importancia de la inclusión de las emociones y la sensibilidad junto a la crítica racional a la hora de evaluar la moralidad de las acciones humanas. Mente y corazón han de encontrar armonía a fin de evitar una ética reduccionista que desconozca la multiplicidad de dimensiones centrales del ser humano. Análogamente, el procedimiento deductivo afín al racionalismo permite interpretar la situación particular a la luz de criterios universales, mientras que el énfasis en la percepción y la experiencia propia del empirismo refuerza el procedimiento inductivo por el cual se presta atención a la situación particular y se parte de ella para la elaboración de criterios generales.

El racionalismo, desarrollado fundamentalmente por Descartes (siglo XVII), enseña que la mayor certeza se obtiene por el ejercicio de la razón: "pienso, luego existo". La evidencia racional es la fuente de solidez en el pensamiento. Y, por el camino de la deducción, las certezas básicas van pasando a consecuencias cada vez más particulares y concretas. La deducción es el tipo de razonamiento que parte de premisas que exponen algo firmemente conocido para extraer de allí nuevos enunciados que se desprenden necesariamente. Es el camino de la matemática que, partiendo de pocos principios indudables, evidentes e indemostrables, desarrolla el conocimiento que permite acceder a la experiencia a partir de las verdades que ha logrado la razón. La experiencia no es fiable, el conocimiento no se puede fundar sobre la percepción de los sentidos, que pueden inducir a error. Si fuera por los sentidos, todavía estaríamos creyendo que es el sol el que se mueve alrededor de la tierra. Es la razón quien interpreta el dato de los sentidos. Se trata de un pensamiento que arraiga en Parménides, Platón y San Agustín.

Este tipo de enunciados, que son básicos para una nueva concepción del conocimiento y la ciencia, es el que los racionalistas utilizan para la elaboración de la ética. Así, Spinoza desarrolló una "ética demostrada según el orden geométrico". Utilizó el método deductivo y, partiendo de axiomas y enunciados que se remontan a afirmaciones acerca de Dios y el cosmos, fue descendiendo sistemática y ordenadamente hasta la naturaleza humana y la vida moral.

Su esfuerzo puede resultar hoy algo extremadamente radical desde el punto de vista metodológico, pero el procedimiento deductivo sigue siendo ineludible para la consideración de cuestiones morales en la actualidad. El rigor intelectual y la coherencia en la argumentación racional son requisitos de la ética.

Textos de Spinoza

Proposición XLII

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.

Demostración:
La felicidad consiste en el amor hacia Dios (por la Proposición 36 de esta Parte, y su Escolio), y este amor brota del tercer género de conocimiento (por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte); por ello, dicho amor (por las Proposiciones 59 y 3 de la Parte III) debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende (por la Definición 8 de la Parte IV), es la virtud misma; que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce (por la Proposición 32 de esta Parte), esto es (por el Corolario de la Proposición 3 de esta Parte), tanto mayor poder tiene sobre los afectos, y (por la Proposición 38 de esta Parte) tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma. Q.E.D.

Escolio:
Con esto concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

Ética demostrada según el orden geométrico

Por su parte, los empiristas buscan igualmente la certeza, pero van por otro camino. Sobre la base de las enseñanzas de Bacon, Locke y Hume, resaltan el valor supremo de la experiencia. El camino del conocimiento es a partir de la percepción de los sentidos. No hay que fiarse de la razón, ya que la misma puede crear ideas sobre objetos inexistentes, por ejemplo, un centauro. Así, a lo largo del tiempo, la razón ha creado muchos conceptos que no responden a la realidad y condicionan la interpretación que se hace del mundo. Para evitar confusión, hay que basarse en lo concreto y desarrollar el saber por la vía inductiva, que va de la observación de lo particular para llegar a enunciados más generales. Las ideas han de ser la expresión mental de percepciones y experiencias. Y, en tal medida, se podrá obtener certeza. Es un pensamiento más arraigado en Heráclito, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Es el camino de las ciencias naturales.

En el campo de la ética, y coherente con el empirismo, Hume parte de la experiencia. Lo moral es un hecho que se observa en todos los pueblos. Pero no se remonta a ideas o principios para analizar los comportamientos morales, sino que analiza cómo se produce ese fenómeno. Por eso, separa la esfera del "ser" respecto del ámbito del "deber ser". Aquello que "debe ser" no puede ser objeto de la razón. Que algo sea considerado bueno o malo no depende la razón sino del sentimiento de agrado o desagrado, de aprobación o rechazo que se produce en el ser humano. Esos sentimientos se fundan en la naturaleza humana y, por eso, las personas comparten esas valoraciones morales, que no conducen a un relativismo moral "de lo que cada uno siente", porque los seres humanos comparten una naturaleza humana que experimenta de manera semejante aquello que considera beneficioso o perjudicial para su felicidad y desarrollo. En ese sentido, no se trata de un sentimiento individualista y egoísta, como se derivaría del pensamiento de Hobbes, sino naturalmente sociable, afín a la postura de Locke. Ese sentimiento moral aprueba como bueno lo "útil" para obtener el bienestar general. Este tipo de pensamiento se continuará en el utilitarismo que se desarrollará en el ambiente anglosajón a partir del siglo XIX.

Textos de Hume

Al suponerse que un fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción, de ello resulta evidente que la razón debe

tener una participación considerable en todas las decisiones de esa clase; pues nada que no sea esa facultad puede instruirnos acerca de la tendencia de cualidades y acciones, y señalarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y para quien las posee. En muchos casos, éste es un asunto que puede dar lugar a una gran controversia: puede haber dudas; es posible que haya intereses opuestos. Y debe darse la preferencia a una de las partes, tras una cuidadosa consideración y teniendo en cuenta un siquiera pequeño predominio de la utilidad.

(...)

Pero aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere, pues, que un sentimiento se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento en favor de la felicidad el género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues éstos son los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover.

Aquí, por tanto, la razón nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el sentimiento humanitario hace una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas. Esta división entre las facultades del entendimiento y las del sentimiento en todas las decisiones morales parece desprenderse con claridad de la hipótesis precedente.

(...)

Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la razón, sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre por qué hace ejercicio, y os responderá que porque desea conservar la salud. Si le preguntáis entonces por qué desea la salud, inmediatamente os contestará que porque la enfermedad es dolorosa. Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de por qué odia el dolor, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto. Quizá a la pregunta segunda de por qué desea la salud, pueda también contestaros que porque es necesaria para el ejercicio de su profesión. Si vosotros le preguntáis por qué está deseoso de hacer eso, os responderá que porque desea ganar dinero. Y si le preguntáis: ¿Por qué?, él os contestará: Porque [el dinero] es el instrumento del placer. Y más allá de esto, sería absurdo seguir pidiendo razones. Es imposible que aquí haya un proceso in infinitum, y que una cosa pueda ser siempre razón de por qué otra es deseada. Tiene que haber algo que sea deseable por sí mismo, debido a su inmediata concordancia o acuerdo con el sentimiento y afecto humanos. Ahora bien, como la virtud es un bien deseable de suyo, sin ulterior pago o recompensa y sólo por la inmediata satisfacción que procura, e requiere que haya algún sentimiento que sea tocado por ella, algún gusto o sensibilidad interna, o como queráis llamarlo, que distinga entre el bien moral y el mal moral, y que abrace el no y rechace el otro. Así, los distintos límites y funciones de la razón y del gusto se determinan fácilmente. La primera procura el conocimiento de lo verdadero y de lo falso;

> *el segundo da el sentimiento de lo bello y lo deforme, del vicio a virtud. La una descubre los objetos tal y como éstos se encuentran realmente en la naturaleza, sin añadidos ni disminuciones; el otro tiene una facultad productora; y dorando o tiñendo los objetos con los colores tomados a préstamo del sentimiento interno, hace que surja una como nueva creación. La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición.*
>
> *Investigación sobre los principios de la moral*

Hume forma parte del horizonte cultural del siglo XVIII, en que se desarrolla el denominado "Iluminismo", "Siglo de las Luces" o "Ilustración", movimiento general de ideas que fundamentalmente destaca las enormes posibilidades de la razón humana a través de la filosofía y las ciencias, la cuales reciben un gran impulso y cobran progresiva autonomía respecto de la filosofía. Asimismo, por medio de la enciclopedia, se procura que todo ese conocimiento llegue a nuevos actores sociales. En el campo económico, comienza a producirse la "revolución industrial", fruto del colonialismo y la acción de una burguesía emprendedora. En el campo político, las ideas de los "ilustrados" tuvieron enorme influencia en la independencia de los Estados Unidos, en la revolución francesa y en la emancipación de los pueblos iberoamericanos. Al respecto, la mayor parte de la dirigencia que impulsó y condujo la independencia de los pueblos americanos que estaban sometidos a la corona española tenía en común su adhesión a las ideas iluministas, aunque con rasgos propios, entre los cuales se destaca la valoración de la tradición religiosa. Este matiz, observable a su vez en muchos miembros del movimiento ilustrado de España, distingue el proceso independentista latinoamericano de los movimientos fuertemente secularizadores de la modernidad ilustrada europea. En el "ethos" latinoamericano actual es posible observar, como una de sus características peculiares más salientes, una profunda religiosidad que manifiesta complejos mestizajes y una vivencia propia de la etapa moderna.

Kant

En ese horizonte de ideas y acontecimientos propios del siglo XVIII, Kant elabora su famoso opúsculo "¿Qué es la Ilustración?", donde resume en dos consignas el espíritu que anima el pensamiento iluminista: "atrévete a saber" y "sal de la infancia". Es la autonomía de la razón tanto para conocer el mundo como para guiar la vida humana: independencia del conocimiento filosófico-científico y autonomía moral.

Bajo la influencia de este tipo de planteamientos, Kant sintetiza las grandes cuestiones filosóficas en unas pocas preguntas: "¿qué puedo saber?", "¿qué debo hacer?", "¿qué me cabe esperar?". Y la última gran pregunta, fundamental: "¿qué es el hombre?".

Es muy importante situar la ética de Kant en el conjunto de su teoría. Si bien la ética está en vinculación con lo gnoseológico, no depende de la facultad cognoscitiva, que analiza como propia de la "razón pura": "qué puedo saber". El campo de la ética no es el del "ser" sino el del "deber ser": "qué debo hacer". Se encuentra en otra dimensión que el mundo natural y, por eso, no es objeto de la razón pura sino el ámbito de la "razón práctica". El mundo de la trascendencia, de lo que está más allá, constituye el ámbito de lo religioso: "qué me cabe esperar". Todo se sintetiza en una cuarta pregunta: "qué es el hombre". Lo antropológico ocupa el objeto central y definitivo de la filosofía.

La ética kantiana sigue el llamamiento a "salir de la infancia", es decir, dejar atrás la dependencia, la heteronomía, el tener que vivir preguntando a otros "qué debo hacer". El sujeto moral tiene la facultad para saber, de forma autónoma, cómo obrar correctamente.

La ética sistematizada por Kant es un gran intento por fundamentar la vida moral racionalmente. Para comprender la teoría ética elaborada por Kant, es conveniente tener en cuenta algunas cuestiones que se encuentran en la base de su pensamiento. Kant era un pietista protestante riguroso, pero entiende que no es lógico que el ser humano deba recurrir a la fe religiosa para fundamentar la moralidad humana ya que, por ser libre y racional, tiene capacidad para saber qué debe hacer y qué debe evitar. El ser humano sería muy imperfecto si fuese libre, pero no tuviese forma de ejercer correctamente la libertad sin acudir a la revelación divina o a las indicaciones de los demás. Habría una incoherencia inadmisible. Por eso, acentúa que la ética no puede ser heterónoma sino autónoma.

Sin embargo, para Kant el ser humano histórico, real, no se desarrolla en una armonía plena entre su dimensión corporal y espiritual, entre sus impulsos y lo que le dicta la razón. Lo moral no puede basarse en seguir lo que pide la tendencia propia de la naturaleza humana, sino en aquello que le manda la dimensión intelectiva de esa misma naturaleza. Es natural que el ser humano busque la felicidad, felicidad que consiste en la satisfacción de las inclinaciones. Eso no necesariamente negativo en sí mismo, pero ciertamente no puede ser criterio para el obrar moral. De ahí que Kant realice una crítica hacia las éticas teleológicas y eudemonistas y se aparte del cauce en que se venía elaborando previamente la ética. Por eso, busca otro fundamento. Sostiene que las éticas materiales, teleológicas y eudemonistas se basan en lo que él denomina "imperativos hipotéticos": "si haces tal cosa, entonces lograrás la felicidad". El peso de la bondad de la acción se encuentra en la materialidad del acto y sus consecuencias, lo moral estaría condicionado. Para él, en cambio, la ética ha de fundarse sobre "imperativos categóricos": "debes hacer tal cosa" porque es lo correcto, es lo que debe hacerse. La razón práctica, en el campo de lo moral, enuncia un imperativo riguroso e incondicionado. Y, en tal sentido, no consiste en seguir las inclinaciones, ya que es posible que desde el punto de vista moral haya que hacer algo que no contribuya a la propia felicidad.

Por otra parte, no sería digno de la persona humana obrar bien para recibir un premio o beneficio y evitar obrar mal por temor a un castigo o malestar. Eso sería propio de niños. Y ya es hora de dejar atrás la infancia. El ser humano, por su carácter moral, debe obrar bien porque así debe ser, porque es su deber. En griego, deber se dice "deon". Por eso, su ética y las que se fundan de similar forma reciben el nombre de "deontológicas". Bueno o malo no es el acto: bueno o malo es el sujeto moral, buena o mala es la voluntad. Una voluntad moralmente buena es aquella que no solamente cumple "con" el deber, sino que lo hace "por" deber.

El hecho de que la persona sea autónoma y tenga capacidad de discernir lo moralmente bueno no significa que Kant promueva una ética subjetivista y relativista. Nadie puede refugiarse en Kant para seguir su propio interés o construir una moral propia, según "su" razón. Porque para Kant no es "mi" razón la que me dice lo que debo hacer, sino "la" razón que trasciende al individuo. Por eso, la ética kantiana sostiene la condición de universalidad de la ética, tal como lo expone en la que él denomina "máxima" del obrar: "obra de tal modo que lo que hagas pueda ser considerado ley universal".

Como puede verse, se trata de una ética formal en la medida que lo bueno o malo moralmente no reside en los contenidos de los actos, en su materialidad o en sus buenas o malas consecuencias, sino que el fundamento de lo moral se basa en la "forma" en que se establece qué se debe hacer, la motivación de la voluntad y la manera en que los actos deben ser realizados. La norma se establece de forma autónoma, imperativa, universalizable por medio de la conciencia moral, que es una capacidad presente en toda persona. Esos rasgos del acto moral garantizan que sean "incondicionados", en la medida que no están sujetos a deseos o inclinaciones ni dependen circunstancias particulares o de sus consecuencias. La ética de Kant no pone el acento en "qué" hay que hacer sino "cómo" y "por qué" se debe obrar moralmente.

Ciertamente, la noción de "deber" no se encuentra actualmente entre las más populares para guiar el comportamiento en la mayoría de nuestras sociedades. En parte, tiene que ver con una forma de considerar el deber unido a la heteronomía: el deber es visto como algo impuesto desde afuera, que somete a las personas y limita su libertad. Kant se sentiría perplejo ante esa visión tan estrecha de lo deontológico, incapaz de integrar deber y libertad, porque en su teoría el imperativo categórico no está reñido con la autonomía, sino que la expresa y realiza plenamente.

Textos de Kant

Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfechas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero, aun sin referimos aquí al deber, ya tienen todos los hombres por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación por la felicidad, porque justamente en esta idea se resume la totalidad de las inclinaciones. Pero puesto que el precepto de la felicidad está la mayoría de las veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de satisfacciones resumidas bajo el nombre general de "felicidad", no es de admirar que una inclinación única, bien determinada en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer a aquella idea tan vacilante, y que algunos hombres (por ejemplo, uno que sufra de la gota) puedan preferir disfrutar de lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, por lo menos según su apreciación momentánea, no desean perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas (acaso infundadas) de una felicidad que se encuentra en la salud. Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su

apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.
(…)
Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno.
(…)
El concepto de deber exige de la acción que concuerde objetivamente con la ley, y de su máxima que respete subjetivamente la ley como modo único de determinación de la voluntad por ella. Y en esto se funda la diferencia entre la conciencia de haber obrado conforme al deber o por deber, es decir, por respeto a la ley: lo primero (la legalidad) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los motivos determinantes de la voluntad; lo segundo (la moralidad), en cambio, el valor moral, sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, solamente por amor a la ley.
(…)
Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual categóricamente. Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede con el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, como ocurre con el principio de la perfección, resulta que nunca se autodetermina la voluntad de un modo inmediato (...) Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general como autonomía, es decir, que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés.
(…)
Todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.
(...)
… hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede suponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad

práctica de la acción como medio de fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y simplemente posible, sino que ha de serlo para un propósito que podemos suponer con plena seguridad y a priori en todo hombre porque pertenece a su esencia.
(...)
Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que ha de producirse con ella, sino a la forma y al principio que la gobierna, y lo esencialmente bueno de tal acción reside en el ánimo del que la lleva a cabo, sea cual sea el éxito obtenido. Este imperativo puede llamarse imperativo de la moralidad.
(...)
Cuando pienso un imperativo hipotético en general no sé lo que contiene hasta que me es dada su condición, pero si pienso un imperativo categórico enseguida sé qué contiene. En efecto, puesto que el imperativo no contiene, aparte de la ley, más que la necesidad de la máxima de adecuarse a esa ley, y ésta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo único que propiamente representa el imperativo como necesario. Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico, y dice así: obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.
(...)
La naturaleza racional existe como fin en sí misma. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido dicha existencia es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero también se representa así su existencia todo ser racional, justamente a consecuencia del mismo fundamento racional que tiene valor para mí, por lo que es, pues, al mismo tiempo, un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será entonces como sigue: obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio.
(...)
Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de tales máximas es: obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres

El Positivismo y sus críticos

En el marco político del protagonismo burgués y el imperialismo colonial europeo derivado del proceso industrializador, el desarrollo epistemológico del Positivismo

del siglo XIX condujo hacia la especialización de saberes y la constitución de las ciencias sociales. El Positivismo fue un pensamiento hegemónico en Europa y en América. No fue la única expresión filosófica, pero sí la más extendida, validada pragmáticamente: los logros de la ciencia y la tecnología parecían dar la razón a los burgueses positivistas en su forma de concebir el ser humano, el conocimiento, la historia: progreso, orden, evolución. Es un pensamiento que debe ser interpretado a la luz de su tiempo, en que prevalece una política de dominación imperialista justificada en una visión eurocéntrica que plantea el movimiento evolutivo de la humanidad, trayecto que parte del salvajismo y la barbarie para arribar a la civilización, punto de llegada que se identifica con la Europa de entonces.

Ha sido un pensamiento de gran influencia en las sociedades americanas, ya que a fines del siglo XIX la generación dirigente que presidió los regímenes oligárquicos, que establecieron las bases institucionales de los estados, adhería fuertemente a los postulados positivistas. Inmigración, modelos económicos monoproductivos o extractivos, puertos, ferrocarril, telégrafo, legislación civil y penal, impulso al progreso traído por el mundo europeo civilizado y nada menos que la creación y puesta en marcha de un nuevo sistema educativo.

El Positivismo es una teoría cientificista, que considera el conocimiento científico como la forma válida de conocimiento, deslegitimando al conocimiento teológico y al filosófico por considerarlos etapas ya superadas. Prioriza como método el propio de las ciencias naturales, método que impone a las sociales. En continuidad con el empirismo, enfatiza el papel de la experiencia y deja de lado la metafísica.

Coherente con esa mirada, una de las elaboraciones éticas más relevantes del período es la que se desarrolla en Inglaterra en la primera mitad del siglo XIX, a cargo de Bentham y John Stuart Mill, entre otros. El “utilitarismo” es una ética teleológica, eudemonista, consecuencialista. No sigue los dictados del formalismo kantiano sino las vías abiertas por el pensamiento de Hume. El punto de partida empírico señala que los humanos obran movidos por la búsqueda de la felicidad. ¿En qué consiste? En disfrutar de una vida placentera y evitar el dolor. Se trata de un retorno a Epicuro en un nuevo escenario, en que resaltan la dimensión política de la ética. Incluso, en plena época victoriana, se tuvieron que defender de quienes los acusaban de promover una moral de “cerdos”, idéntica crítica a la recibida por los epicúreos mil quinientos años antes. Ante eso, respondieron de la misma manera que Epicuro: cerdos son quienes acusan, ya que cuando nos escuchan hablar de placer,

solamente piensan en excesos carnales, orgías y banquetes. Los autores sostienen un ideal de felicidad que integra los distintos aspectos de la vida humana, entre los cuales guarda preeminencia la vida del espíritu. Además, lo "útil" es lo que promueve la felicidad, pero no la exclusivamente individual, sino la social, sin la cual no hay felicidad para las personas. De ahí que se deba obrar haciendo un cálculo de utilidades que fomente la mayor felicidad y menor sufrimiento al mayor número de personas.

Se trata de una teoría fuertemente consecuencialista, ya que lo moralmente "bueno" se identifica con lo "útil". Sin embargo, nótese que ese consecuencialismo se apoya en un principio: el de "mayor felicidad". Se trata de una interesante complementariedad que evita oposiciones excluyentes. Sin embargo, en la mentalidad positivista lo que domina es el consecuencialismo, ya que el mismo principio se vincula al resultado, se verifica en la experiencia. De ahí que el contenido, la dimensión material de las acciones, reviste singular importancia. Así se desarrollan conceptos como bienestar general, bien común y nociones análogas. Jeremy Bentham y John Stuart Mill fueron autores muy leídos y tenidos en cuenta por la dirigencia latinoamericana del siglo XIX, de modo que ejercieron cierta influencia en una época fundacional de los estados independientes de la región.

Textos de John Stuart Mill

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más particularmente, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es ésta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor.

Ahora bien, esta teoría de la vida suscita un inveterado desagrado en muchas mentes, entre ellas, algunas de las más estimables por sus sentimientos e intenciones. Como dicen, suponer que la vida no tiene un fin más elevado que el placer -un objeto de deseo y persecución más noble- es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna sólo del cerdo, con quien fueron comparados

despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época muy temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.
Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos, sino sus acusadores, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los del cerdo. Si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno sería igualmente buena para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez que se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción. Realmente, yo no creo que los epicúreos hayan deducido cabalmente las consecuencias del principio utilitario. Para hacer esto de un modo suficiente hay que incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Pero no se conoce ninguna teoría epicúrea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, un valor mucho más alto en cuanto placeres, que a los de la mera sensación. Sin embargo, debe advertirse que la generalidad de los escritores utilitaristas ponen la superioridad de lo mental sobre lo corporal, principalmente en la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de lo primero; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca. Con respecto a estos puntos, los utilitaristas han probado completamente su tesis; pero, con la misma consistencia, podrían haberlo hecho con respecto a los otros, que están, por decirlo así, en un plano más elevado. Es perfectamente compatible que algunas clases de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad.
Si se me pregunta qué quiere decir diferencia de cualidad entre los placeres, o qué hace que un placer, en cuanto placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, sólo encuentro una respuesta posible; si, de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ése es el placer más deseable. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia.
(…)
Según el principio de la Mayor Felicidad, tal como se acaba de exponer, el fin último por razón del cual son deseables todas las otras cosas (indiferentemente de que consideremos nuestro propio bien o el de los demás) es una existencia

> *exenta de dolor y abundante en goces, en el mayor grado posible, tanto cuantitativa, como cualitativamente.*
>
> *El utilitarismo*

Si bien el Positivismo fue hegemónico, no fue la única expresión del pensamiento. Es interesante ver cómo tanto el marxismo como el anarquismo se opusieron a ese programa. Y en la literatura se puede observar una línea crítica muy profunda: "Dr. Jeckyll y Mr. Hyde" (Stevenson), "Frankestein" (Shelley) y "Oliver Twist" (Dickens) son novelas de la época que, a través de la vía narrativa, hacen emerger un discurso diferente al del éxito optimista, que marchaba coreando el lema "orden y progreso". Esas novelas presentan la ambigüedad del ser humano, que encarna simultáneamente un civilizado doctor y un monstruo salvaje, la peligrosa omnipotencia de la ciencia creadora, la marginalidad urbana y los problemas sociales derivados de un supuesto progreso industrial. Así describen algunos de los productos del sistema, invisibilizados por el resplandor de los avances técnicos. Sin embargo, el arte anuncia, profetiza, siembra dudas. En el mismo sentido, a lo largo del siglo XIX, también se desarrollaron filosofías contrarias al optimismo reinante, como las de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche.

A Kierkegaard se lo considera un precedente del existencialismo, que tendrá gran relevancia en el siglo XX. Fue un gran crítico de su tiempo, un hombre contrario al espíritu de la Ilustración, al Positivismo vigente y al optimismo reinante. Su reflexión toma como punto de partida la existencia, la angustia, la experiencia humana. Y, desde esa perspectiva, sostuvo la imposibilidad de una ética universal válida para todos, dado que cada uno es único y tiene un deber personal en su vida. El filósofo danés lo fundamentó en el mandato absoluto recibido de Dios, en cuyo cumplimiento se juega la autenticidad y realización de la propia existencia. No hay en el mundo a quién preguntar "qué es lo que se debe hacer", porque cada uno descubre un deber específico, personal, que justifica su existencia independientemente de lo admitido éticamente válido. Toma como paradigmático el caso de Abraham, que por obediencia a Dios estuvo dispuesto a sacrificar a Isaac en contra del criterio moral vigente. La ética representa lo "general", mientras que la fe plantea la paradoja por la cual el "Particular", el individuo, está por encima de lo general. La convicción de la fe supera la ética: el caballero de la fe camina solo y sabe que no será comprendido,

soporta la angustia del silencio y el tormento de la incertidumbre, porque no actúa según lo seguro y firmemente establecido, sino que se ajusta al mandato absoluto que recibe de Dios para su vida. No se trata de un mero mandato de connotaciones morales, sino que tiene una implicancia ontológica, porque ese mandato expresa la razón de la existencia: la misión para la cual cada uno fue creado es la que otorga sentido y densidad al ser, porque es la expresión completa de la voluntad divina creadora.

Textos de Kierkegaard

Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento. Reposa, inmanente, en sí mismo (...) Y cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Particular, cae en una Anfaegtelse de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Particular en lo general.
(...)
La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior. Conviene hacer notar que es el Particular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de Particular, llega a ser lo Particular por medio de lo general, y como tal, superior a éste, de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues —y para siempre— con una paradoja por encima de los límites de la razón. Y sin embargo la fe es una paradoja, pues de lo contrario (y le quiero rogar al lector que tenga estas consecuencias siempre in mente, porque resultaría prolijo tener que estarlas repitiendo constantemente), pues de lo contrario, digo, nunca habría habido fe, puesto que la habría habido siempre, o dicho de otro modo: Abraham estaría perdido. (...) Abraham representa la fe y que ésta encuentra en él su normal expresión; su vida no es sólo la más paradójica que imaginarse pueda, sino que lo es en tal grado que resulta imposible pensarla. Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él como Particular se halle por encima de lo general. (...) A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su telos, más alto, deja en suspenso el ético. Quisiera yo saber de qué manera se puede establecer una relación entre el acto de Abraham y lo general y si es posible encontrar entre ambos otro punto de contacto que no sea el producido al romper Abraham con lo general. (...) «Amará el padre a su hijo» es el mandato ético más importante que conoce Abraham. Pero no se trata aquí de lo ético en el sentido de la moralidad. Si lo general se encontrase realmente presente, estaría dentro de Isaac, en sus mismas vísceras, por decirlo de algún modo, y llegado el instante crítico

habría gritado por medio de la boca del hijo: «¡No lo hagas! ¡Mira que lo arruinas todo!» Entonces, ¿por qué lo hace Abraham? Lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo, por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba. (...) Pero, entonces ¿qué es el deber? El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios. Aquí se nos hace manifiesta la necesidad de recurrir a una nueva categoría, si queremos entender a Abraham. Y nos encontramos ante una forma de relación con la divinidad que no conoció el paganismo. El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino; por eso lo paradójico de su situación puede referirse por mediación a lo general. Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. (...) Por eso Abraham despierta en mí admiración y espanto a la vez. Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber, abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro. (...) Quien le observe no le podrá comprender, y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada. ¿Será quizás esto lo que pretende el creyente? ¿Es tan imposible de realizar como impensable? Pero ¿y si es realizable, pero el Particular ha interpretado mal la voluntad divina? ¿Qué posibilidad de salvación le queda? (...) ¿Y si estuviera equivocado? Mil gracias merece el que encontrándose con uno a quien han asaltado las tribulaciones de esta vida hasta dejarlo desnudo, le ofrece con la fuerza de sus palabras con qué cubrir su miseria: ¡Mil gracias mereces, oh excelso Shakespeare, que sabes decirlo todo, absolutamente todo, tal como realmente es! Pero, ¿cómo es que nunca describiste este tormento? ¿Lo reservaste acaso para ti, como se guarda el nombre de la amada y no se sufre que el mundo lo pronuncie? (...) ¿De qué modo existió entonces Abraham?: creyó, y esa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar —para hacerla, inteligible— a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como Particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto ¿pero hay una justificación para obrar de ese modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente, no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de Particular. ¿Cómo puede el Particular tener la certeza de estar justificado?

(...)

Si calla, la moral lo condena, pues le dice: «Tú debes confesar lo general, y debes hacerlo hablando, y no deberás sentir compasión alguna por lo general.» (...) lo general le martirizará sin descanso diciéndole: «Deberías haber hablado; ¿cómo podrás tener la certeza de que no fue una soberbia oculta lo que te llevó a tu decisión?» Por el contrario, si ese hombre que duda es capaz de convertirse en el Particular que como tal se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto, tendrá una justificación para permanecer callado. En ese caso debe considerar su duda como una falta, y entrar en la paradoja, pero su duda queda curada, aunque esto no excluya que se le pueda presentar otra.

(...)

De manera que nos encontramos en presencia de la paradoja; o bien puede estar el Particular como tal Particular en una relación absoluta con lo absoluto, y entonces no es lo ético lo más alto, o Abraham está perdido, pues

> *no es un héroe, ni trágico ni estético. Podría parecer en estas circunstancias que la paradoja fuese lo más fácil y cómodo de todo. Habré de repetir, una vez más, que quien está convencido de ello no es un caballero de la fe, pues la miseria y la angustia son la única legitimación imaginable, aunque no pueda pensarse en términos de lo general, ya que entonces desaparece la paradoja. Abraham calla..., pero no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. Pues si yo, por ejemplo, no consigo hacerme comprender cuando hablo es evidente que no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción día y noche. Ese es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla.*
>
> *Temor y temblor*

En una línea profundamente crítica de su tiempo, Nietzsche rastreó los orígenes de la cultura occidental. Fue un autor de finales del siglo XIX cuyas ideas han ejercido gran influjo en el siglo XX. En pleno auge del optimismo positivista, con una visión historicista y hermenéutica, Nietzsche realiza una genealogía de los ejes de la cultura occidental con foco en sus dos raíces centrales, la griega y la judeocristiana. Para Nietzsche, ambas visiones han encorsetado a los seres humanos a partir de principios, valores y definiciones esencialistas que pretenden dar realidad metafísica a supuestas verdades que son apenas meras palabras, fruto de situaciones sociales e históricas que, por inercia e imposición, continúan rigiendo más allá de sus tiempos.

Su llamado al "superhombre" invita a la superación de lo establecido y al abandono del espíritu gregario. Se trata del despliegue que el ser humano debe hacer de su "voluntad de poder" para generar sus propias verdades y moral a partir de su experiencia y de su capacidad de razonar, pero también de sus impulsos, sentimientos y pasiones. Un ser que no responde exclusivamente a lógicas racionales, un ser complejo y contradictorio, lejano de la pretendida transparencia positivista, como muchos de los personajes de Dostoievski que influyeron sobre Nietzsche.

En su crítica a la herencia griega, asigna a Sócrates y Platón la responsabilidad por la victoria de lo apolíneo sobre lo dionisíaco. Apolo es el dios griego que encarna lo racional, lo simétrico, lo armónico y virtuoso, la "areté". Por su parte, Dioniso, que los romanos identificaron como Baco, es el dios del vino, el banquete, lo orgiástico, pasional y pulsional, vital y desmesurado. Para Nietzsche, los griegos antiguos integraban en su visión del ser humano tanto lo apolíneo como lo dionisíaco

expresando así el conflicto y la lucha propia de la vida. La tragedia exponía y canalizaba esas dimensiones humanas dando lugar a la catarsis de las emociones. Pero el platonismo hizo triunfar para la posteridad el ideal apolíneo y el dominio del "logos".

En relación con el cristianismo, Nietzsche realiza una crítica feroz ya que lo considera una suerte de "platonismo para el pueblo" que invita a desvalorizar el mundo y la vida situando el horizonte en un imaginario "más allá". Para Nietzsche el cristianismo ahoga el ejercicio de la razón y la reemplaza por una fe inmune a toda crítica. Además, señala que ha procurado el desprecio de lo corporal e instintivo y, predicando el temor, el arrepentimiento, la misericordia y el perdón, no ha hecho otra cosa que debilitar al ser humano enseñándole a obrar en contra de la naturaleza, debilitando su poder. La imagen del rebaño junto al pastor es elocuente: por temor al lobo, las personas prefieren una vida lamentable pero protegida antes que el ejercicio de la libertad riesgosa.

Así, el legado metafísico del mundo griego, unido a la mansedumbre y a la esperanza puesta en un más allá por el cristianismo, engendraron la cultura que Nietzsche tanto cuestiona. La "muerte de Dios" que proclama no es una afirmación teológica acerca del ser divino: evidentemente, si Dios existiese no podría "morir" ya que, desde el punto de vista filosófico, el ser divino es imperecedero por definición; pero, por otra parte, tampoco podría "morir" si nunca hubiese existido. De modo que Nietzsche se refiere al dios culturalmente creado, a la noción occidental de ese ser patriarcal y supremo que ha servido de fundamento para sostener conceptos, políticas y visiones sobre el ser humano. Se trata de matar un principio metafísico sobre el cual se ha edificado una cultura dando sentido a todo. Por eso, propone el "nihilismo", vocablo que procede de la voz latina que significa "nada". Con eso quiere manifestar que la realidad no tiene un sentido prefijado, que la vida no guarda significado alguno, la historia humana no marcha hacia una dirección determinada, sino que se desarrolla en un "eterno retorno". Se trata, sencillamente, de aceptar la realidad y vivir sin condicionar la vida o intentar suavizarla por medio de nociones, conceptos o creencias que, aun sabiéndolas falsas, las personas promueven porque necesitan certezas que le hagan soportable la existencia. Nietzsche invita a despertar, a terminar de soñar y aceptar la existencia en la verdad del nihilismo.

Por eso, de modo coherente con su tarea genealógica, en el plano de la ética cuestiona los valores heredados sobre la base de su tarea de desconstrucción de la

cultura occidental, mostrando que las morales históricamente han sido creaciones de grupos dominantes encaminadas al control de la sociedad por parte de los poderosos, propiciando una moral de “esclavos”. Por lo tanto, los valores no son “valores en sí”, sino simples mandatos históricos. La moral ha servido para negar al ser humano, para acotar su existencia y para desnaturalizar su naturaleza. El naturalismo vitalista de Nietzsche propone el desarrollo de la “voluntad de poder”, que es el impulso natural a la supervivencia, el despliegue de la fuerza vital, la expansión y realización del ser humano sin limitarse por temores, principios o mandatos sociales.

Nietzsche asigna un papel central a la cuestión de los valores para las concepciones del mundo y la vida. Por eso insiste en la necesidad de “desvalorizar los valores” recibidos porque, para Nietzsche, la cultura occidental no es más que la “inversión” de los primitivos valores de la vida. La tarea de la filosofía ha de ser una crítica de todos los valores transmitidos y heredados.

Es imprescindible considerar la producción filosófica de Nietzsche en su contexto, en el marco de una sociedad progresista, repleta de optimismo, liderada por una burguesía creyente en la ciencia, en pleno auge de imperialismo europeo. En ese mundo “ordenado” y “ascendente”, el autor establece una crítica radical de los valores que la sustentan. Justamente, el énfasis está en la desestructuración de una cultura que Nietzsche considera negadora de la espontaneidad vital. Los valores serían en gran parte responsables de una victoria apolínea negadora de los rasgos dionisíacos de lo humano.

Textos de Nietzsche

Se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de estos valores, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos "valores" como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el "bueno" era superior en valor a "el malvado", superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el "bueno" hubiese también un

síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez a costa del futuro? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo? ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?

La genealogía de la moral

En resumen: el escándalo ha alcanzado su colmo en Platón. Era necesario desde entonces inventar también el hombre abstracto y completo: el hombre bueno, justo, sabio, el dialéctico: en una palabra, el espantajo de la filosofía antigua; una planta separada del suelo; una humanidad sin ningún instinto determinado y regulador; una virtud que se «demuestra» por razones. Éste es por excelencia «el individuo» perfectamente absurdo. El más alto grado de la contra-naturaleza.
(...)
... los juicios morales han perdido el carácter condicionado de donde salieron y que les daba un solo sentido; se les ha desarraigado de su suelo griego político para desnaturalizarlos bajo la apariencia de la sublimación. Las grandes concepciones «bueno» y «justo», están separadas de las primeras condiciones de que forman parte; bajo la forma de «ideas», que se han hecho libres, son objetos de la dialéctica. Detrás de ellas se oculta una verdad, se las considera como entidades o como signos de entidades; se inventa un mundo en el que están como en su casa, un mundo del que proceden.
En resumen: La demostración de los valores morales tuvo por consecuencia crear el tipo desnaturalizado del hombre: el hombre «bueno», el hombre «feliz», el «sabio». Sócrates es un monumento de profunda perversión en la historia de los valores.
(...)
23) ¿Qué significa el nihilismo? Significa que se desvalorizan los más altos valores. Falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?».
24) El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se reconocen; amén de la conclusión de que no tenemos el menor derecho de suponer un «más allá» o un «en sí» de las cosas que sea «divino», moral verdadera. Esta conclusión es consecuencia de la «voluntad de verdad» inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral.
(...)
26) El nihilismo es un estado normal. Puede ser síntoma de fuerza; el poder del espíritu puede haber acrecido a tal punto que le son inadecuadas las metas tradicionales («convicciones», artículos de fe) (-pues una fe expresa en general la dictadura de condiciones de existencia, la sumisión a la autoridad de las circunstancias bajo las cuales un ser prospera, crece y adquiere poder...); por otra parte, puede ser síntoma de fuerza insuficiente para fijarse en forma productiva una nueva meta, un nuevo por qué, una nueva fe. Alcanza el nihilismo su máxima fuerza relativa como fuerza violenta de destrucción; como nihilismo activo. Su antítesis es el nihilismo cansado que ya no ataca y cuya modalidad más famosa es el budismo: nihilismo pasivo, síntoma de

debilidad. La fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, así que los objetivos y los valores existentes son inadecuados y no se cree más en ellos; -de modo que se disuelve la síntesis de los valores y los objetivos (en la que se basa toda cultura fuerte) y los distintos valores luchan entre sí: desintegración; -de modo que todo lo que reconforta, cura, aquieta, aturde, pasa a primer plano bajo variado disfraz: religioso, moral, político, estético, etc.

27) Representa el nihilismo un estado intermedio patológico (patológica es la tremenda generalización, el no deducir ningún sentido); ya sea porque las fuerzas productivas aún no son lo suficientemente poderosas, o porque la decadencia se demora aún y no ha inventado todavía sus recursos. Premisa de esta hipótesis: no existe la verdad; no existe la esencia absoluta de las cosas, la «cosa en sí». Esto también es nada más que nihilismo llevado al extremo. Este nihilismo extremo sitúa el valor de las cosas precisamente en la circunstancia de que a estos valores no ha correspondido, y no corresponde, ninguna realidad, sino que son síntoma de fuerza de los valoradores, simplificación para la vida, nada más.

28) La pregunta del nihilismo: «¿para qué?» tiene su raíz en la costumbre según la cual la meta parecía establecida, dada, postulada desde fuera, es decir, por alguna autoridad suprahumana. Tras haber perdido la fe en tal autoridad, se anda por costumbre en procura de otra autoridad susceptible de hablar en términos absolutos y de fijar metas y tareas. Entonces, la autoridad de la conciencia (a medida que la moral se emancipa de la teología, se vuelve más imperativa) aparece primordialmente como sustituto de una autoridad personal. O la autoridad de la razón. O el instinto gregario (el rebaño). O la Historia, con su espíritu inmanente a ella, que lleva en sí su meta y a la cual uno puede abandonarse. Se quisiera eludir la volición, la aspiración a una meta, el riesgo inherente a eso de fijarse uno mismo una meta, se quisiera eludir la responsabilidad (se aceptaría el fatalismo). Por último: la felicidad y, con cierta dosis de hipocresía, la felicidad del mayor número posible de personas.

(...)

31) El nihilista filosófico está convencido de que todo acaecer carece de sentido y es fútil y afirma que no debiera haber un Ser carente de sentido y fútil. Pero ¿de dónde viene ese «no debiera»? ¿De dónde se saca ese «sentido», ese criterio? El nihilista entiende, en el fondo, que tal Ser vano e inútil no satisface al filósofo, lo azora y desespera. Tal consideración está reñida con nuestra más fina sensibilidad de filósofo; se reduce a la valoración absurda de que el carácter del Ser le debe causar placer al filósofo... Se comprende fácilmente que dentro del acaecer el placer y el desplacer sólo pueden significar medios; resta entonces preguntar si después de todo, estaría a nuestro alcance percibir el «sentido», el «fin», si la cuestión de existencia o no existencia de un sentido podría ser resuelta por el hombre.

(...)

75) A las posiciones extremas no se sustituyen otras moderadas, sino otras extremas, pero invertidas. Así, la creencia en la amoralidad absoluta de la Naturaleza, en la ausencia de fin y sentido es el efecto psicológicamente necesario cuando ya no puede mantenerse la creencia en Dios y un orden esencialmente moral. El nihilismo adviene ahora, no porque haya aumentado la aversión por la existencia, sino porque se ha llegado a desconfiar de todo

«sentido» del mal, y aun de la existencia. Se ha desmoronado una interpretación; pero como se la tenía por la interpretación, parece que la existencia careciese de todo sentido, que todo fuese en vano. Queda por demostrar que este «¡En vano!» determina el carácter de nuestro actual nihilismo. La desconfianza que suscitan en nosotros nuestras valoraciones tradicionales se acrecienta hasta el extremo de llevarnos a sospechar que todos los «valores» sean cebos en que la farsa se prolonga, pero no se aproxima en absoluto a una solución. La duración, signada por un «en vano», sin meta ni fin, es lo que más abruma y anonada, máxime cuando uno comprende que es engañado, pero no puede impedir que se lo engañe.
Concibamos esta idea en su forma más pavorosa: la existencia, tal como es, sin sentido ni fin, pero repitiéndose inexorablemente, sin desembocar jamás en la nada: el eterno retorno. He aquí la forma extrema del nihilismo: la nada (lo «carente de sentido») -eternamente.
(...)
¿Y sabéis cómo se me aparece «el mundo»? ¿Queréis que os lo muestre en mi espejo? El mundo: un monstruo de fuerza, sin principio ni fin; una cantidad de fuerza constante, inmutable, que no aumenta ni disminuye, que no se consume, sino tan sólo se transforma, siempre idéntica en su totalidad; una economía sin gastos y sin pérdidas, mas asimismo sin aumentos, sin ganancias; encerrado dentro de sus límites, de ninguna manera fluctuante, disipado; no de extensión infinita, sino como fuerza determinada incorporado a un espacio determinado, y no a un espacio que en alguna parte sea un «vacío», sino estando presente en todas partes como fuerza; como juego de fuerzas y ondas de fuerza uno y múltiple a la vez; acreciendo aquí y, al mismo tiempo, decreciendo allá; un mar de fuerzas que se entrecruzan y se interpenetran en su caótico fluir; cambiando eternamente; retornando eternamente en ciclos inconmensurables a través de flujo y reflujo de sus plasmaciones, pasando de las más simples a las más complejas, de lo más quieto, lo más rígido, lo más frío a lo más ardiente, lo más fiero, lo más contradictorio, y luego regresando de la plétora, del juego de contradicciones, a lo simple, hasta el deleite del unísono, afirmándose aun en esta identidad de sus órbitas y años; bendiciéndose a sí mismo como lo que ha de retornar eternamente, como Devenir que no sabe de hartura, hastío ni cansancio-; este mi mundo dionisíaco de eterna autocreación y de eterna autodestrucción; este mundo misterioso de voluptuosidades duales; este mi «más allá del bien y el mal» sin meta, a menos que la ventura de anillo sea una meta; sin voluntad, a menos que un anillo esté animado de buena voluntad hacia sí mismo; ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una clave para todos, sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los más tenebrosos?
¡Este mundo es la voluntad de poder -nada más-!
¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, nada más!

La voluntad de poder

En relación con la crítica al horizonte interpretativo positivista, el pensamiento de Nietzsche ha ejercido influencia en Freud. Por una parte, las elaboraciones de Freud fueron afines al Positivismo porque, en tanto neurólogo, procuró un tratamiento

científico del psiquismo humano. Por otra parte, entre sus fuentes más preciadas, supo nutrir su ciencia con la verdad presente en los antiguos relatos y mitos griegos; en eso se aleja del método científico reduccionista de su época. Además, en esa misma búsqueda, llega a conclusiones contrarias a la racionalidad positivista, en la medida que presentó a la persona humana no como un ser racional dueño absoluto de sí mismo, sino como un ser atravesado por pulsiones provenientes de una dimensión inconsciente e irracional y por la presión de mandatos culturales e imperativos morales. En la línea de lo expuesto por Nietzsche, acerca de lo apolíneo y dionisíaco como rasgos propios de la naturaleza humana, Freud también contradice la convicción positivista que sostenía que salvajismo y civilización eran los extremos del desarrollo evolutivo histórico: punto de partida y de llegada del ser humano. Su revolucionaria teoría, en cambio, afirma que se trata de dimensiones presentes en toda persona, ya que "salvajismo" y "civilización" expresan instancias del aparato psíquico: ello, yo y superyó.

Freud fue fundamental en la visión antropológica del siglo XX. Sus teorías son fruto de la modernidad a la vez que constituye, al igual que Nietzsche, una profunda crítica al ideario moderno. El mismo Freud habla de cómo la propia ciencia moderna asestó tres golpes terribles a la visión que el ser humano construyó sobre sí mismo: por un lado, el heliocentrismo de Copernico mostró que la humanidad no es el centro del universo; más adelante, Darwin dio por tierra con la visión del ser humano como especial, hecho a imagen divina, diametralmente diferente del resto de los demás seres del mundo, al mostrar que es producto de un proceso evolutivo emparentado con otros mamíferos; por último, el propio Freud asestó el último golpe al mostrar que el ser humano no es tan dueño de sí ni tan racional como pensaba, sino que en él actúan fuerzas que no domina completamente. Ni es el centro del universo, ni es el ser más relevante del mundo, ni es tan racional. El ideal del ser humano moderno fue desbaratado por la propia ciencia que fue tan promovida por la modernidad.

El campo de la ética, si bien no fue desarrollado filosóficamente por Freud, aparece en su teoría ligado al "superyó" en la medida que los mandatos culturales son internalizados en los individuos y condicionan su obrar. Freud destaca la incidencia del rol paterno, la sociedad y la cultura sobre la mente de la persona en el denominado "superyó", instancia del mecanismo psíquico integrada por códigos morales recibidos desde la infancia y que tiene una función central en las

motivaciones y conductas. El "superyó" actúa de modo inconsciente, cumple una función socializadora y permite mantener las pulsiones bajo cierto control.

Es fundamental tener en cuenta que tanto Nietzsche como Freud integran la verdad presente en el "mythos" griego. No ciñen sus teorías exclusivamente al método científico imperante en el Positivismo, sino que reconocen la verdad inserta en otras manifestaciones del saber y el conocimiento del ser humano. En tal sentido, es interesante considerar que el distanciamiento teórico del Positivismo está ligado al cuestionamiento de su epistemología, paso necesario a fin de abrir cauces a nuevos contenidos a partir de abordajes más plurales.

Nietszche muere, justamente, en plena bisagra de centurias. Como se ha dicho, sus ideas han influido en el pensamiento de Freud, pero también en la filosofía existencialista, en la denominada "posmodernidad" y en muchos rasgos de las culturas contemporáneas. Es que las experiencias históricas del siglo XX erosionaron profundamente las convicciones propias de la modernidad y abrieron paso a nuevas matrices interpretativas. Cuando se inició el siglo, el progreso y las novedades tecnológicas parecían dar la razón al Positivismo, que gozaba de la adhesión de las clases dirigentes y del consenso explícito o tácito de las poblaciones instruidas por el propio sistema. Las críticas que elevaban las recurrentes manifestaciones de la denominada "cuestión social", algunas expresiones inconformistas en el arte y los textos de unos pocos filósofos parecían no tener efecto. Pero la experiencia de la Gran Guerra (1914-1918) logró cuestionar profundamente el evolucionismo unilineal y eurocéntrico. Toda una generación criada en un ambiente positivista y optimista se hundió en el barro sanguinolento de las trincheras. Los europeos racionales se mataron como bestias tribales. Esta crisis profunda produjo enormes transformaciones de toda índole, también en el campo filosófico, científico y moral.

Scheler y la axiología

Al igual que Nietzsche, Scheler asigna gran importancia al tratamiento de los valores, pero lejos de desvalorizarlos, procura un reposicionamiento ontológico de los mismos. Es muy interesante analizar la diversidad de posturas que ambos desarrollan en torno a la noción de valor en relación con sus contextos. A su modo, tanto Nietzsche como Scheler contradicen la cultura imperante. Pero, dado que los contextos son muy diferentes, sus producciones resultan antitéticas. Nietzsche, en un

momento esplendoroso de Europa, intenta demoler la solidez y optimismo hipócrita del Positivismo embriagado de ciencia, dominación y progreso. En ese cometido, ataca los valores que cimientan esa cultura acudiendo al concepto de "nihilismo". Scheler, en cambio, escribe en la primera parte del siglo XX, caracterizado por el escenario de la Gran Guerra de 1914-1918. En medio del caos y el "nihilismo" imperante, trabajó para fundamentar la reconstrucción en medio de escombros humeantes. Buscó conceptos capaces de brindar cimiento firme y sentido a la existencia. Y para eso acudió a la solidez metafísica de los valores, valores que valgan por sí mismos, más allá de los vaivenes culturales, más allá de las valoraciones históricas, valores inalcanzables para las bombas, valores que no pudieran ser desangrados por bayonetas. De ahí que Scheler sea uno de los principales autores que desarrolla y sistematiza el tratamiento filosófico de los valores: la axiología.

Para Scheler, entonces, los valores no son fruto de una construcción humana o cultural, los valores "existen" aunque se los ignore. El ser humano no los construye, sino que los descubre. Y esa no es prioritariamente una tarea del entendimiento, sino que los valores se captan fundamentalmente por medio de una intuición emocional, en el plano más profundo del ser humano, que es el del amor. Este es un punto central de su teoría, ya que busca distanciarse tanto del racionalismo que pretende explicar los comportamientos humanos aludiendo a su racionalidad, como del psicologismo que somete al espíritu humano a las fuerzas de sus impulsos.

¿Qué son los valores? Los valores no son cosas. No son realidades independientes, en el sentido que no existen en sí mismos, sino que son propiedades de las cosas. Y son propiedades de las cosas no consideradas en sí mismas, sino "en relación con". A las "cosas valiosas" Scheler las denomina "bienes". Y compara el valor con el color: los colores no pueden existir "sueltos" sino como cualidad de un objeto. Y ese "ser color de algo" está unido a la percepción de un ojo, un "otro-alguien". Valor es la amabilidad de algo, la cualidad que lo hace digno de ser amado, apreciado. Los valores no "son" sino que "valen". Son cualidades de las cosas que las hacen estimables. Scheler señala que los valores son objetivos porque pertenecen a las cosas, pero se actualizan en la medida que son descubiertos, aprehendidos. En tal sentido, valor y valoración son indisociables en una dinámica relacional.

A su vez, los valores tienen una polaridad: hay valores positivos y negativos. Esto significa que a la afirmación de un valor corresponde el contrario. Asimismo, los

valores tienen un orden jerárquico, no todos valen de la misma manera ni con igual grado de importancia: hay valores más "bajos" y valores más "altos". Scheler los organiza en valores que expresan lo agradable y lo desagradable en un nivel básico. Ascendiendo en la escala, se encuentran los valores vitales, los espirituales (de lo bello, lo justo y el conocimiento) y, por último, los religiosos (sacralidad, profanidad).

Hasta aquí, se trata de una consideración ontológica de los valores. ¿Cómo se relaciona esta teoría con lo moral? La moralidad de los actos se encuentra implicada en la acción de preferir y postergar valores. Los valores no son "entes morales", pero las acciones libres conllevan una elección, una preferencia valorativa que implica un carácter moral. Cuando la persona actúa, lo hace movido por valoraciones, elige algo en determinada situación. En tal sentido, está prefiriendo algunos valores y postergando otros. La dimensión moral de la acción se establece, pues, en esa relación entre el ejercicio de la libertad y el universo de valores en juego.

Para entender la axiología, como ya se ha dicho, conviene distinguir "valor" de "valoración". "Valor", en tanto sustantivo, designa una cualidad de las cosas, su "estimabilidad", su "amabilidad", su ser "dignas de ser apreciadas". No son cualidades de las cosas en sí mismas sino "en relación con". "Valoración", en cambio, se funda en el verbo "valorar" y remite a una acción, la de estimar y/o apreciar. Por tanto, el "valor" es algo propio de la cosa, mientras que la "valoración" es una acción del sujeto. Y así se pueden evitar las falsas oposiciones entre la visión "objetiva" de los valores y la "subjetiva". De esta forma, puede sostenerse que los valores no se construyen, lo que se construye es una "escala de valores" que tiene que ver con las preferencias valorativas de las personas y comunidades, muy vinculada a la vida social, histórica, cultural y al dinamismo de las circunstancias. Es en tal sentido que se dice que cada pueblo tiene sus valores, aunque en realidad convendría decir que cada pueblo "realiza sus valoraciones". Las valoraciones son dinámicas, están entretejidas en sus contextos. La mujer occidental no empezó a ser "valiosa" en el siglo XX, sino que comenzó a ser socialmente "valorada". La mujer siempre fue valiosa, aunque no se la haya valorado a lo largo de la historia o sea aun hoy infravalorada en muchas culturas. Haciendo estas distinciones, es posible afirmar que la vida es valiosa y que siempre lo fue y será, aunque en la Alemania nazi la vida humana no fuera valorada o estuviese por debajo de la valoración de la pureza racial propia en la escala de valores de esa cultura.

Y, vale recalcarlo, para Scheler la "valoración" no es un acto que surge exclusivamente de una convicción intelectual, sino que hace entrar en juego lo intelectivo junto a lo emocional y lo afectivo. El ser humano aprehende, siente y capta los valores desde la integralidad de sus diferentes dimensiones como persona. Y, dado que para Scheler el atributo central y distintivo del ser humano es su ser espiritual y su capacidad de amar, la acción valorativa expresa esa realidad y la desarrolla existencialmente.

Textos de Scheler

Los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la cosmovisión natural los fenómenos de color no suelen ser observados correctamente sino en cuanto que sirven de medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes.
(...)
De todo lo dicho se desprende que hay auténticas y verdaderas cualidades de valor, que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas y más bajas, etc. Pero, si tal es el caso, puede haber también entre ellas un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un mundo de bienes, en la cual se manifiesten, y también independiente de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia. Respecto a la experiencia de ese mundo de los bienes, los valores son a priori.
(...)
En consecuencia, es claro que las cualidades valiosas no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los cuerpos que a la vez resulten venenosos y alimenticios para éste o aquel organismo. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione.
(...)
El bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que el objeto se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades. Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir, los objetos valiosos, y los puros valores que las cosas tienen, o que pertenecen a las cosas, es decir, los valores de la cosa.
(...)
El valor "bueno", en sentido absoluto, es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el acto de la realización de aquel otro valor que es el más alto (según el grado de conocimiento del ser que lo

realiza); en cambio, el valor "malo" es el que se manifiesta en el acto de la realización del valor más bajo. Por el contrario, relativamente "bueno" y "malo" es el valor que se manifiesta en el acto dirigido a la realización de un valor más alto o más bajo. Siéndonos dada la superioridad de un valor en el acto del "preferir" y la inferioridad del mismo valor en el acto del "postergar", quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, con arreglo a su materia de valor intentada, con el valor que ha sido preferido, y se opone al que ha sido postergado. En cambio, es moralmente malo el acto que, con arreglo a su materia de valor intentada, se opone al valor que ha sido preferido y coincide con el valor que ha sido postergado. No es que consista lo "bueno" y "malo" en esa coincidencia o en esa oposición; pero éstas son criterios esenciales y forzosos del ser de lo bueno y malo.

En segundo término, el valor "bueno" es aquel que va vinculado al acto realizador que ejecuta un valor positivo, dentro del grado más alto de valores, a diferencia de los valores negativos; y el valor "malo" es el que va vinculado al acto realizador de un valor negativo.

(…)

Un orden peculiar de todo el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una jerarquía, en virtud de la cual un valor es más alto o más bajo (superior o inferior) a otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores en positivos y negativos, residen en la esencia misma de los valores, y no sólo es aplicable a los "valores conocidos" por nosotros.

(…)

Afirmo que también estas modalidades de valores mantienen una jerarquía apriorística que precede a las series de cualidades incluidas en aquellas modalidades; jerarquía aplicable a los bienes de estos valores así constituidos, puesto que es aplicable a los valores de los bienes. Los valores de lo noble y lo vulgar son una serie de valores más alta que la serie de lo agradable y lo desagradable; los valores espirituales, a su vez, son una serie de valores más alta que los valores vitales, y los valores de lo santo son una serie de valores más alta que los valores espirituales.

Ética

Esta línea filosófica también fue trabajada por Nicolai Hartmann. Karol Wojtyla, que luego se convertiría en el papa Juan Pablo II, profundizó en la teoría de los valores: su tesis doctoral en filosofía estuvo dedicada a la articulación entre la axiología de Scheler y la ética cristiana. En Argentina, la teoría de los valores fue muy desarrollada por Risieri Frondizi y se encuentra en la base de la formación de Ricardo Maliandi como especialista en ética.

El existencialismo

Para situar el existencialismo es fundamental considerar el contexto histórico de las denominadas Guerras Mundiales del siglo XX. La experiencia de la masacre de la guerra de 1914-1918 fue violentamente contrastante con el ideario positivista. Una generación educada en la mentalidad del orden, la evolución y el progreso se vio inesperadamente sepultada en las trincheras. Los civilizados europeos lucharon como si fuesen las tribus salvajes que ellos mismos consideraban primitivas. El esquema positivista de "civilización y barbarie" se fue demoliendo no por la fuerza de argumentos filosóficos contrarios, que los hubo, sino a medida que se derrumbaban las ciudades. Así, a la mentalidad de evolución, orden y progreso siguió la del caos, la desesperanza y el nihilismo. La filosofía existencialista es expresión del pensar esa historicidad.

En el horizonte del siglo XX conmovido por la Gran Guerra (1914-1918) y la caída del optimismo del progreso positivista, dejando paso a la oscuridad y la angustia, el punto de partida metafísico y clave de la corriente existencialista es justamente que "la existencia precede a la esencia". La filosofía previa había priorizado el conocimiento de la "esencia de las cosas", es decir, se fundó en "aquello que hace que las cosas sean eso que son". El existencialismo, en cambio, rescata la noción de "ser": lo central no es "qué son las cosas" sino el hecho de que "las cosas son". Heidegger lo expresó con la noción de "Dasein": "ser-ahí".

Por su parte, Sartre destaca que el esencialismo necesariamente debe fundarse en un dios, aunque muchos filósofos hayan pretendido hacerlo sin contar explícitamente con un ser divino como cimiento. Sartre argumenta que, si las cosas tienen una esencia o naturaleza que hace que sean lo que son, sólo podría deberse a la acción de un ser creador. El cortapapel, ejemplifica, está antes en la mente del artesano que lo diseñó que en la realidad. Y eso que el cortapapel es, es fruto de una idea, tal su "esencia". Si las cosas tienen una naturaleza determinada es preciso concluir que se debe a la acción de una inteligencia o artesano universal. Pero Sartre elige el camino ateo: no hay dios, por lo tanto, las cosas no tienen una esencia determinada, sino que son seres existentes que se desarrollan a lo largo de sus ciclos. Llevado al campo de lo humano, la persona no es "tal o cual cosa", cualquier esencia que se asigne al ser humano no es más que una atribución o descripción filosófica. La esencia del ser humano es su propio existir abierto a la existencia. El ateísmo es para Sartre una condición, un postulado necesario para que la persona sea realmente libre. Si el ser humano tuviese una esencia, significaría que "debe ser eso que es", estaría obligado

y determinado a realizar en su existencia eso que es por naturaleza, su libertad sería inexistente. La anulación de una esencia libera al ser humano de arquetipos y le permite el ejercicio de una libertad creadora. El ser humano es lo que él haga de sí mismo. Su esencia no se encuentra "como principio", determinando su obrar, sino que será el "resultado" de lo que haya hecho con su existencia. El ser humano, en la expresión de Heidegger, "arrojado a la existencia", se encuentra en "estado de yecto". Sartre destaca que se encuentra abierto a la realización de un "proyecto": "el hombre será lo que ha proyectado ser". El ser humano arrojado, "yecto", cobra conciencia de su existencia, toma posesión de su ser y se "arroja" a sí mismo hacia adelante, se "pro-yecta".

Esto tiene connotaciones éticas muy importantes. Por un lado, no hay una ética universal válida para todos. Por otro, dado que cada persona es responsable de la construcción de su esencia, lo realmente ético es ser coherente con el proyecto propio.

La ética sartreana se construye con parámetros semejantes a los de Kierkegaard, pero no sobre una concepción religiosa y heterónoma sino atea y, por eso, autónoma: el ser humano es su propio legislador y se impone un compromiso personal indelegable. Se trata del mandato del propio sujeto en la elaboración y ejecución de su proyecto. La persona está condenada a ser libre, sola y sin excusas. La angustia es el sentimiento que se experimenta en la toma de conciencia propia y de la propia responsabilidad en la existencia, del mismo modo que lo desarrollaron previamente Kierkegaard y Heidegger.

En Sartre resulta muy importante el concepto de "mirada de los otros", en la medida que la propia subjetividad puede estar cosificada y construida desde afuera de uno mismo por esas miradas ajenas. Muchos no son "sí mismos" sino que se amoldan a "los hombres". En tal sentido, una vida sin angustia es señal de una falta de conciencia del propio ser. Y allí radica la enorme diferencia entre una existencia "auténtica" y una "inauténtica", según los conceptos de Heidegger. El desamparo y la desesperación son inherentes a la libertad. No hay recetas, nadie puede decir a otro qué debe hacer. La ética es el ámbito del individuo, que debe decidir no solamente a la luz de su razón, sino también respetando sus sentimientos e impulsos. Es un arte, y por eso requiere creatividad e invención.

El imperativo de realizar el propio proyecto y el abolir un dios no encierra al ser humano en el individualismo o en la inmanencia, sino que lo abre a la trascendencia

de ir "más allá" de sí mismo, hacia aquello que puede ser y hacia los demás. Esa trascendencia lo abre tanto al futuro como a los otros. Respecto de los "otros", el pensamiento de Sartre es muy rico y complejo. Pero en relación con la ética, el ser humano vive con otros y es con otros, no puede elaborar ni realizar un proyecto sin los otros. Pero, además, al actuar libremente se elige y, al elegirse, elige a todos los seres humanos en la medida que sus acciones, al intentar crear la persona que cada uno quiere ser, están construyendo una imagen del ser humano tal como se considera que debe y puede ser. Dado que no hay una esencia humana prefijada, las personas al realizar sus proyectos están creando la naturaleza humana, construyen en sus existencias formas válidas de ser humanos. Es la inversión total del platonismo: los arquetipos no están en el mundo de las ideas, sino en este mundo sensible; no son el modelo a partir del cual se moldearon los seres reales, sino que son moldeados por los seres reales a lo largo de la existencia; nos son "a priori" como fuente, sino "a posteriori" como resultado. De ahí que la responsabilidad no es exclusivamente hacia uno mismo, sino que compromete a la humanidad en la medida que realiza un ideal, una expresión o realización de la esencia humana.

Textos de Sartre

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.
(…)
Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.
(…)
Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir esto o aquello es afirmar al mismo tiempo

el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia, mi acto ha comprometido a la humanidad entera.

(…)

Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte.

(...)

¿Se ha reprochado jamás a un artista que hace un cuadro el no inspirarse en reglas establecidas a priori? ¿Se ha dicho jamás cuál es el cuadro que debe hacer? Está bien claro que no hay cuadro definitivo que hacer, que el artista se compromete a la construcción de su cuadro, y que el cuadro por hacer es precisamente el cuadro que habrá hecho; está bien claro que no hay valores estéticos a priori, pero que hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro, en las relaciones que hay entre la voluntad de creación y el cuadro. Nadie puede decir lo que será la pintura de mañana; sólo se puede juzgar la pintura una vez realizada. ¿Qué relación tiene esto con la moral? Estamos en la misma situación creadora. No hablamos nunca de la gratuidad [irresponsabilidad] de una obra de arte. Cuando hablamos de un cuadro de Picasso, nunca decimos que es gratuito; comprendemos perfectamente que Picasso se ha construido tal como es, al mismo tiempo que pintaba; que el conjunto de su obra se incorpora a su vida.

Lo mismo ocurre en el plano de la moral. Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer.

(…)

El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser (…) El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con un compromiso. Es, por tanto, absurdo reprocharnos la gratuidad de la elección (…) Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal.

(…)

Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás,

> *pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin. En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos de querer la libertad de los otros.*
>
> *El existencialismo es un humanismo*

Vale aclarar que el existencialismo de Sartre es ateo, pero no todos los autores de la corriente han pensado que el ateísmo deba ser una condición indispensable para sostener una filosofía de tipo existencialista, como puede verse en la postura abierta de Heidegger y en la religiosidad manifiesta de Kierkegaard, Jaspers o Marcel. Para Sartre habría una incompatibilidad entre la existencia de un dios y la libertad humana. De haber un creador, el ser humano sería su obra y, por tanto, ha recibido una "esencia", una "naturaleza" en la cual se encuentra encorsetado, a la cual está encadenado ontológica y éticamente. Por lo tanto, la realización humana consistiría en desarrollar la plenitud de esa naturaleza, lo cual ya de entrada limita al ser humano y reduce su libertad. Tal vez esa visión que Sartre presenta de modo concluyente esté demasiado vinculada a una idea un tanto precaria de divinidad y a una consideración algo estática de esencia. Indudablemente, no es preciso negar categóricamente la existencia de un ser sobrenatural para poder sostener la libertad humana. Bien podría existir una divinidad a partir de la cual la persona obtiene y funda su libertad. ¿Por qué no pensar que la esencia "definida" por un ser divino en la humanidad sea justamente la de "ser un ser capaz de construir su ser"? Quién sabe, tal vez en eso consiste la imagen y semejanza divina que el judeocristianismo revela y que, de alguna forma, puede encontrarse en otros relatos religiosos sobre el origen de la humanidad: el ser humano es su propio creador, el ser humano es fruto de un proceso, la humanidad no está "hecha" sino que está "haciéndose".

Es imprescindible incluir en este segmento la figura de Simone de Beauvoir, cuya obra destaca el imperativo de la libertad y la necesidad de emancipación. En "Para una moral de la ambigüedad", afirma: "Es necesario recordar aún que el fin supremo al que el hombre debe tender es su libertad, la única capaz de fundar el valor de todo fin. Subordinaremos entonces el confort, la felicidad, todos los bienes relativos que definen los proyectos humanos a esa capacidad absoluto de realización". En esta

expresión, afirma una ética teleológica, pero el fin no es la felicidad, que se concibe como subordinada a un valor central, la libertad. Así concebida, la libertad no es un instrumento en el trayecto hacia una meta eudemonista, sino que la libertad es, en sí misma, la meta: no se trata de "ser libre para", sino, sencillamente, de "ser libre".

El existencialismo ha sido a lo largo del siglo XX una afirmación de la libertad y la autonomía humana. Reiteradamente, el existencialismo ha sido defensor del poder del sujeto respecto de la realización de su existencia en polémica con otras formas de pensamiento que exaltaban el carácter limitado o hasta inexistente de la libertad del ser humano inmerso en estructuras, institucionalidades, horizontes culturales y poderes que lo "producen" y "crean". La libertad podrá estar muy condicionada, pero no determinada ni anulada por completo. El existencialismo ha sido una reafirmación del carácter creador del ser humano y de su capacidad de acción, aun en medio de condiciones y circunstancias que parecen impedir su desarrollo. Estos autores invitan a todo ser humano a detectar la angustia como instancia de concientización para asumir la responsabilidad de la vida, sin dejarse construir por la mirada de los otros ni por circunstancias, estructuras, poderes o pautas culturales. Implica lucidez, creatividad y autonomía para hacerse, para realizar la propia esencia. Por eso, ha planteado con fuerza una ética de la responsabilidad y la coherencia con el proyecto diseñado y elegido, bajo la implacable mirada del juez más estricto: uno mismo.

La última parte del siglo XX

La segunda mitad del siglo XX estuvo marcada por un escenario histórico muy complejo y dinámico. El fin de la Segunda Guerra Mundial y la formación de la ONU propiciaron la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. Asimismo, se desarrolló un fuerte anticolonialismo que fue impulsando la emancipación de muchas naciones respecto de las potencias imperialistas que las subyugaban. En este contexto, se libró la "guerra fría" entre el mundo capitalista liderado por los Estados Unidos y Europa Occidental y el bloque comunista liderado por los soviéticos. Todos estos acontecimientos tuvieron gran incidencia en el desarrollo de la filosofía, que se caracterizó por un profundo debate alrededor de su propia naturaleza y función. La reestructuración política que empezó a configurarse después de la Segunda Guerra Mundial tuvo su correlato en los conceptos filosóficos. A medida que fueron emergiendo como sujetos políticos los pueblos que luchan por

emanciparse del colonialismo, el eurocentrismo político fue decayendo. Y ese desplazamiento estuvo acompañado por la toma de conciencia acerca de la forma en que esa modernidad eurocéntrica estuvo sostenida por un pensamiento funcional a la expansión y dominación. El eurocentrismo filosófico es denunciado no sólo por la filosofía que empieza a sistematizarse en pueblos que luchan por liberarse del imperialismo, sino por una buena porción de la filosofía europea. La propia Europa procesa los cambios que se suceden en la segunda mitad del siglo XX y critica duramente muchos de los ejes de la modernidad, tomando conciencia de que la filosofía ha sido parte fundamental de la construcción de un horizonte cultural que se impuso social, política y económicamente en gran parte del mundo. Hubo un gran cuestionamiento a la metafísica tradicional y una búsqueda de nuevas elaboraciones conceptuales. Los giros "lingüístico", "hermenéutico" y "pragmático" significaron un replanteo general de la filosofía: el análisis sobre el "ser" se focalizó en el análisis de aquello que se dice y puede decirse acerca del ser (lingüístico), el análisis del contexto y horizonte a partir del cual se dice aquello que se dice sobre el ser (hermenéutico) y el análisis del hecho de decirlo, la forma en que se dice, las motivaciones, posiciones y efectos de decirlo (pragmático). El "ser" dejó su lugar central al "lenguaje sobre el ser". Lejos de ser la muerte de la metafísica, como muchos creyeron, se produjo un desplazamiento del acento ontológico del "ser de la realidad" hacia el "ser del discurso sobre la realidad".

Una característica importante que adquiere la ética es la de enfatizar la reflexión y elaboración de teorías sobre la moralidad con eje en su dimensión social, comunitaria y política, acorde con tiempos efervescentes de replanteos y reorganización, nuevos posicionamientos y enfrentamientos ideológicos. La definición del fin del ser humano, la realización de la existencia individual o la orientación de acciones personales que no involucran o afectan de manera relevante a los demás empieza a formar parte de algo denominado "ética de la vida buena". La mayor parte de las elaboraciones de la ética a partir de la segunda mitad del siglo XX se concentra en las cuestiones de deontología profesional, ética aplicada al mundo de la salud, derechos humanos, convivencia y resolución de conflictos, vida política, desarrollo y consensos sociales. El ámbito estricta o fundamentalmente personal, si se supone que haya uno, queda librado a la conciencia y parecer del sujeto. Que cada uno haga con su vida lo que pueda o le plazca, obteniendo sus parámetros de la religión, la familia, los afectos, la tradición, el arte, la filosofía, la ciencia, la moda, la ideología, el

instinto o el capricho. La ética concentró su labor sobre aspectos sociales de la moralidad humana.

En ese contexto, la reflexión se caracterizó por una importante producción en diversas líneas. Lógicamente, en tiempos pretendidamente "post metafísicos", la ética se vio sujeta a muchos cuestionamientos, ya que sus propios fundamentos entraron en discusión. Algunas elaboraciones se ocuparon de hacer una crítica a la ética como disciplina filosófica, entendiendo que la ética había sido un discurso encaminado a entronizar como "universal", "natural" y "auténticamente humano" las pautas morales y la visión antropológica de una cultura particular, la europea.

Desde otra perspectiva, una de las sistematizaciones que cuestionaron la ética provino de la filosofía denominada "analítica", que reconoce en Wittgenstein uno de sus pioneros y autores centrales, y que ha tenido gran desarrollo en el mundo anglosajón hasta el presente. Esta corriente, exponente del "giro lingüístico", aborda cualquier cuestión filosófica a partir del análisis del lenguaje. La ética, por tanto, tendría como objeto el estudio a los juicios morales. Para la filosofía "analítica", muy ligada al Neopositivismo, el lenguaje es riguroso y significativo cuando refiere y describe un estado de "cosas" y "hechos", tal como ocurre en la ciencia. Pero la ética aborda un universo de valoraciones que supera los límites del lenguaje que se refiere al mundo de las cosas y los hechos. Con diferencia de matices, los autores de esta corriente hasta la década del '60, al analizar los enunciados éticos acerca de lo bueno o lo malo, concluyen que se trata de nociones "indefinibles" y que no tienen contenido real, a lo sumo expresan emociones o sensaciones subjetivas de agrado o desagrado. Los enunciados éticos no pueden ser verdaderos o falsos, simplemente expresan pareceres del individuo o la comunidad. Por tanto, la ética no es un conocimiento ni tiene propiamente un objeto filosófico. Aquello de lo cual trata la ética podría ser objeto, en todo caso, de la antropología cultural y otro tipo de estudios que describen la vida de los pueblos. La ética queda reducida así a una de sus partes, la "metaética", enfocada en el análisis de los conceptos éticos y el lenguaje de la disciplina. En la última parte del siglo, autores de la corriente suavizaron el rigor formalista que habían cultivado y procuraron un acercamiento a la problemática general de la ética.

A diferencia de este tipo de tendencias, que niegan la posibilidad de una ética integral, la mayor parte de las líneas filosóficas intentaron reelaborar la ética acorde a las nuevas realidades. En el último tercio del siglo XX, las principales teorías que

trabajaron sosteniendo la posibilidad, necesidad y sentido de la ética como disciplina filosófica se desarrollaron en diversos cauces. Una forma de agrupar esas teorías, es hacerlo por la consideración que tienen sobre el alcance de la disciplina. Por un lado, algunos autores sostienen una visión "universalista" y, por otro, hay autores que exponen una perspectiva "particularista". Estas propuestas éticas se distinguen no sólo por su alcance, sino por diferentes características en diversos niveles, especialmente a partir de la adopción de procedimientos metodológicos diferentes.

En general, las éticas universalistas se orientan hacia lo "correcto", se sitúan en un plano deontológico y enfatizan el aspecto procedimental, es decir: se establece la corrección de las acciones morales por medio de su subordinación a principios universalmente válidos. Y esos principios se obtienen a partir de alguna forma aceptable de argumentación, que podría alcanzar validez universal desde el punto de vista filosófico. En tal sentido, se sitúan en el campo de la ética formal y procedimental. En esta senda, que a su modo resulta una continuidad del camino abierto por Kant, pueden situarse varias teorías, entre las cuales han cobrado relevancia la de Rawls y la ética discursiva o de la acción comunicativa de Apel y Habermas.

Otros autores han procurado fundar la ética por un camino diferente del análisis lingüístico o el procedimentalismo. Por una parte, se vuelcan a la ética material, es decir, a elaboraciones que se enfocan sobre el contenido de los actos, antes que sobre los procedimientos, para definir los principios o criterios a partir de los cuales una acción sería éticamente correcta. Otra importante semejanza entre los autores que trabajan esta línea se encuentra en que las fuentes de la moralidad no las establecen por argumentaciones o elaboraciones conceptuales abstractas, sino a partir del ejercicio de la "ética descriptiva", esto es: analizando las prácticas y conceptos que se han elaborado y desarrollan en la propia cultura. En esa "ética descriptiva" fundan la "ética normativa". La tradición, de diversa forma en cada autor, es el cimiento a partir del cual se establecen los criterios de la moralidad. En tal sentido, dado que el punto de partida es la historia de los propios pueblos o el origen de las prácticas consideradas buenas en la cultura, estos autores comparten cierto "particularismo" que no aspira al universalismo ético, si bien tienden expandirse. Estas éticas que se orientan hacia lo "bueno", a diferencia de las éticas universalistas y formales, buscan sostener bienes y/o fines positivos para la vida de las personas y la sociedad. En tal sentido, se sitúan en la tradición teleológica y consecuencialista de las éticas

materiales. Algunos las denominan "sustancialistas" en la medida que los fundamentos éticos han de cimentarse sobre la realidad humana histórica y cultural y no sobre procedimientos racionales que pueden derivar en principios abstractos. Trabajan en el establecimiento de aquello que podría ser considerado "bueno", lo cual se encuentra ligado a la realidad propia de las culturas, a múltiples circunstancias y a diversidad de contextos. Por eso, limitan su validez a determinados pueblos, regiones y realidades. En este cauce se desarrollaron diversas teorías muy diferentes, entre las cuales pueden ser mencionadas los "comunitarismos" de autores como Taylor, las elaboraciones de algunos posmodernos como Rorty y Vattimo, los esfuerzos por recuperar la vigencia del aristotelismo de Mac Intyre.

Un caso singular lo constituyen algunas elaboraciones de la denominada "filosofía latinoamericana", que fundan una ética material y teleológica con pretensión de universalidad, ya que arraigan sus conceptos sobre bienes y contenidos que no son fruto de la consideración cultural de los pueblos sino propios del ser humano como tal. En el fondo, esta corriente señala una pervivencia de la metafísica clásica a partir de conceptos afines al de "naturaleza".

A continuación, se exponen sintéticamente algunas de estas teorías, a fin de poder observar la forma de elaboración y fundamentación que se desarrolla en la ética contemporánea e introducirse en sus principales debates.

Teoría de la justicia de Rawls

John Rawls presenta una teoría moral que tuvo gran relevancia en las sociedades del primer mundo en el último tercio del siglo XX. Se trata de una sistematización del pensamiento liberal progresista norteamericano, siguiendo el cauce de la filosofía analítica, pero abierta a la posibilidad de significado para enunciados referidos a cuestiones éticas.

Rawls no propuso una visión integral de la ética, sino que se dedicó exclusivamente al ámbito de lo político y público, a fin de establecer bases para lograr una convivencia apropiada. Procuró seguir la línea kantiana, construyendo una ética política formal y autónoma, contraria a la ética utilitarista, vigente en pueblos anglosajones, que establece como bien supremo de las personas y sociedades la felicidad, entendida como una vida placentera y con el menor dolor posible. En lugar de esa fundamentación material, teleológica, consecuencialista y eudemonista, el

principio central que Rawls establece es el de "justicia". Pero no se basa en que la justicia es "buena" o "útil", ya que eso sería desarrollar una fundamentación material y consecuencialista, sino que llega a ese principio por lo que presenta como un procedimiento argumentativo razonable y coherente, aceptable por los demás. Tampoco establece su fundamento en la naturaleza humana, como sostienen los iusnaturalistas, ya que eso implicaría caer en la heteronomía, porque obtendría los principios morales "descubriéndolos" o "recibiéndolos" de "otro": la naturaleza humana.

Rawls, cuya teoría muchas veces es considerada neocontractualista, pretende fundamentar una ética principista, formal, deontológica, autónoma y universal. En esa tarea, apela a la capacidad racional de las personas, capaces de arribar a una objetividad que no viene de afuera de los sujetos, sino que es lograda por medio de un acuerdo intersubjetivo. ¿Y cómo se arriba a eso? Propone una teoría que se apoya en dos bases metodológicas: la aceptación de los destinatarios y la coherencia lógica de los principios. Es una propuesta básicamente procedimentalista: lo central en la ética es la forma en que se establecen las normas o criterios de acción. Y argumenta partiendo de enunciados más descriptivos sobre el individuo y la sociedad hasta ir llegando como conclusión a la formulación de dos principios que serían criterios básicos de ética política, por ser fundamento de la propia estructura de la sociedad. Rawls formula como primer principio: "Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos". Este primer principio pretende un equilibrio del ejercicio de la libertad por medio de la equidad y la reciprocidad. Pero, dado que la situación de la cual se parte no es una creación original e igualitaria sino de sociedades reales en que ya existen desigualdades, enuncia un segundo principio: "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez se espere razonablemente que sean ventajosas para todos y se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades". Con este principio se pretende priorizar a los más desfavorecidos, de modo que alcancen una igualdad que permita la realización del primer principio.

En el contexto del conflicto "este-oeste" y la polarización de posturas en disputa que se radicalizaban entre la prioridad del individuo y la primacía de lo social, la teoría de la justicia de Rawls, procurando un equilibrio, ha cobrado enorme importancia en los sistemas políticos y jurídicos de fines del siglo XX.

Textos de Rawls

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales.
(…)
En estas observaciones preliminares he distinguido el concepto de justicia en tanto que equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relaciona dos entre sí, para identificar las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio. También he caracterizado la justicia como parte de un ideal social, aunque la teoría que propondré es mucho más amplia de lo que da a entender su sentido cotidiano. Esta teoría no se ofrece como una descripción de significados ordinarios; sino como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad. Supongo que cualquier teoría ética razonablemente completa tiene que incluir principios para este problema fundamental, y que estos principios, cualesquiera que fuesen, constituyen su doctrina de la justicia. Considero entonces que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de este papel.
(…)
Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original. La primera formulación de estos principios es tentativa. A medida que avancemos consideraré varias formulaciones aproximándome paso a paso a la enunciación final que se dará mucho más adelante. Creo que el hacerlo así permitirá que la exposición proceda de manera natural.

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero:
Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que:
a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos,
b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.
(…)
Estos principios se aplican en primer lugar, como ya se ha dicho, a la estructura básica de la sociedad, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia, puede considerarse que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.
El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien.
Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas.
Los dos principios son bastante específicos en su contenido, y su aceptación descansa en ciertas suposiciones que luego trataré de explicar y justificar. Por el momento, habrá de observarse que estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que puede ser expresada como sigue:
Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.
La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos. Por supuesto que esta concepción es extremadamente vaga y requiere ser interpretada.

Teoría de la Justicia

Ética del discurso

También a partir de los ’70 y en la línea del análisis del lenguaje, se desarrolló la denominada “ética discursiva” o “ética de la acción comunicativa”. Los autores principales de la teoría son Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Se trata de una ética que aborda el ámbito público sin pretender dar una visión integral de la ética para el desarrollo del individuo en su ámbito particular, esfera librada a sus opciones morales individuales, todas válidas mientras no atenten contra los principios públicos.

El punto de partida es el hecho lingüístico. En el análisis del lenguaje se busca el fundamento para la construcción de un procedimiento que permita arribar a enunciados éticos válidos. Esta teoría es, de algún modo, heredera de Kant en la medida que procura una ética autónoma, universalista y deontológica. Y es formal, en la medida que no se apoya en los contenidos de las acciones morales para calificarlas de buenas o malas, sino que analiza el procedimiento a partir del cual establecer lo correcto. Su originalidad está en el rol del diálogo como instancia central del ejercicio de la razón práctica. Busca en la intersubjetividad el mecanismo de justificación y universalización de las normas morales.

Apel denomina a su teoría como “ética discursiva” por cuanto el discurso argumentativo en busca de consenso bajo reglas de paridad de todos los participantes es el medio de fundamentación de las normas. Lo original es que la fundamentación de la ética no surge como resultado del diálogo, sino que se apoya en el propio hecho de poder dialogar. En los supuestos de una comunidad de comunicación que cumple con las condiciones para el diálogo ético, ya están presentes los elementos fundamentales de igualdad, respeto, sinceridad, veracidad. Los requisitos para el diálogo son en sí mismos presupuestos ideales y universalmente válidos. La “teoría de la acción comunicativa” consiste en el análisis del ejercicio de la racionalidad y las condiciones universales para el entendimiento entre las personas. El acto comunicativo tiene como finalidad hacer entendible las ideas. Enfatiza la necesidad de paridad de los participantes y el respeto de todos a las reglas del diálogo. La

posibilidad de universalizar las normas procedentes del diálogo proviene de las condiciones bajo las cuales se establecieron.

En esas condiciones, en el cumplimiento de lo necesario para establecer una comunicación genuina, ya están implicados los elementos éticos. De modo que los principios éticos no se obtienen "a posteriori" como un resultado de la deliberación, sino que se encuentran "a priori" al momento de sentarse a la mesa del diálogo. Sobre ese diálogo, hecho en tales condiciones, los seres humanos son capaces de consensuar normas válidas. La validez no procede del análisis de lo consensuado, de la "materialidad del resultado", sino de la forma y procedimiento en que se llegó a ese acuerdo. Es una teoría muy coherente con los giros "lingüístico", "hermenéutico" y "pragmático". Los enunciados éticos no deben ser analizados en referencia a lo que dicen, sino al modo en que fueron construidos.

En el ámbito hispano, Adela Cortina ha trabajado mucho en esta línea de pensamiento, pero abriendo la teoría a un análisis que evite caer en abstracciones provenientes de una consideración excesivamente formal del lenguaje, ya que para que se den las condiciones procedimentales para la acción comunicativa deseable, hay que considerar elementos provenientes de la ética teleológica, de los valores y de las virtudes. La ética no puede fundarse exclusivamente en referencia a los acuerdos y consensos para lo público, ya que sin las condiciones subjetivas en las personas no se darán las condiciones para la ética discursiva. La acción comunicativa es no sólo un punto de partida para la ética sino también un punto de llegada: para un diálogo que procure un consenso normativo universalizable se requieren condiciones que ese procedimiento no puede brindar, sino que supone.

Textos de Apel

En el presente contexto de una fundación de la ética tenemos que ver ahora con la pretensión de corrección moral que se vincula con la dimensión intersubjetiva de un discurso.
¿Cuáles son aquí las suposiciones innegables, so pena de una autocontradicción performativa, de esta pretensión de validez?
Respuesta.

1. Que todos los (actuales o posibles) miembros de la ilimitada comunidad del discurso tengan los mismos derechos.

2. De ello resulta que en el caso de un discurso sobre normas morales las propuestas de solución, es decir las normas a seguir en general, deben ser aceptables para todos los afectados, por tanto, susceptibles de consenso. (Esta exigencia se refiere no sólo a los intereses de los participantes en el discurso, sino a todos los intereses justificables advocatoriamente de tales hombres que son previsiblemente afectados por las consecuencias de la observancia general de normas). En este postulado universal de consenso reside ya la transformación del principio kantiano de universalización, por tanto, del imperativo categórico.

3. Sin embargo, suponemos ya siempre en un discurso serio sobre la fundación moral que sus resultados susceptibles de consenso deben ser aplicados al mundo real; con otras palabras: suponemos que todos los participantes del discurso como tales son co-responsables para el descubrimiento y la solución discursiva de problemas morales (por ejemplo, de los conflictos que sólo son solucionables a través del discurso libre de violencia)

Con las tres presuposiciones de un discurso sobre normas morales que se acaban de indicar, sin embargo, no solamente, pues, resulta transformada ético-discursivamente la fundación metafísica de la ética por Kant, sino que también es superada de modo ético responsable.
¿En qué medida?
La transformación de la fundación metafísica de la ética kantiana pretendida por mí en lo precedente, se refiere a la concepción, metafísicamente prefigurada por Kant en el "reino de los fines", de una comunidad ideal de comunicación como instancia de una legislación autónoma y recíproca o bien de la fundación de normas. Esta concepción, en efecto, puede ser confirmada como criterio ideal y ser concretada como principio de universalización mediante el principio de formación de consenso. No obstante, la fundación última trascendental pragmática de la ética supone, a diferencia de Kant, no sólo el a priori de la comunidad ideal de comunicación como criterio de la fundación de normas. Este criterio ideal es para ella sólo una anticipación contrafáctica y una idea regulativa. A la vez, con este criterio ideal, la pragmática trascendental como fundación postmetafísica de la ética preve también el a priori de la comunidad real de comunicación o bien el apriori de la facticidad y la historicidad (en el sentido de Heidegger y Gadamer). Y antes, la mediación que siempre ha de efectuarse en la situación de aplicación de la ética entre el criterio ideal y el real, determina la conciencia problemática de la ética discursiva trascendental pragmática.
(...)
En la aplicación de la ética discursiva se da, en mi opinión, la necesidad de una mediación de su principio regulativo de la comunidad ideal de comunicación con la realidad en dos aspectos que corresponden a los ec-stasis del tiempo -pasado y futuro-. En la perspectiva relacionada al pasado, la ética discursiva debe fundarse siempre renovadamente, en cuanto ética de la responsabilidad vinculada a la historia, a la situación real del "espíritu objetivo" en el sentido de Hegel, es decir en lo esencial: en la hoy ya global situación de las instituciones humanas, ante todo los subsistemas del derecho, la política y la economía, y ponerse a sí misma como instancia crítico-normativa en proporción a ello. En este lugar se vuelve claro, en qué medida

las ciencias sociales crítico-comprensivas y las ciencias del espíritu pueden y deben constituir el puente, aún no previsto por Kant, entre las ciencias de la naturaleza nomológicamente explicativas y la ética.
En relación al futuro, sin embargo, la transformación de la ética kantiana debe consistir, ante todo, en que, en Kant, la existencia supuesta en el "reino de los fines" de una comunidad ideal de comunicación en la cual todos los problemas morales pueden ser resueltos mediante el acuerdo ideal, debe ser todavía el fin de la realización aproximativa. A partir de esta necesidad se deducen, en mi opinión, dos variaciones de una ética puramente deóntica en el sentido de Kant.
Por un lado tenemos una dimensión teleológica en la ética discursiva como ética de la responsabilidad vinculada a lo histórico, tal como en la metaética actual en general no está prevista. Pues se trata aquí no de una teleología en el sentido de una ética individual o socialcolectiva del buen vivir en el sentido de Aristóteles o de la autorrealización existencial; más bien del fundamento de una ética universal de la justicia, ya presupuesto en la fundamentación última de la ética discursiva como en el "reino de los fines" en Kant, que es a la vez, junto con la aplicación vinculada a la realidad de la ética discursiva, el fin de una realización aproximativa: un fin que -a diferencia del proyecto del "buen vivir" decisivo para mí o para nosotros- es universalmente obligatorio. Con ello está pues relacionada otra variación de la ética de Kant como ética de todos y cada uno ligada solamente a un principio ideal.
En tanto ética de la responsabilidad vinculada a lo histórico, la ética discursiva fundada trascendental pragmáticamente debe prever desde un principio dos partes vinculadas a la aplicación. Por un lado, en relación a situaciones de aplicación de forma dialógica -por ejemplo en relación al mundo de la "opinión pública" "razonante" (para hablar nuevamente con Kant)- ella puede prever inmediatamente la aplicación del principio ideal de formación de consenso como regla de la fundación de normas vinculadas a la situación y, mediada por ellas, la solución de problemas morales. Por otro lado, sin embargo, para aquellas situaciones de aplicación en las cuales no se puede contar con una solución dialógica de los conflictos morales -por ejemplo, en la no disponibilidad o incapacidad de una parte para la cooperación en la solución consensual de conflictos- la ética discursiva también debe legitimar el uso de medios estratégico-contraestratégicos.

Reflexión Pragmático-Trascendental

Pragmatismo clásico y neopragmatismo de Rorty

El pragmatismo es una corriente filosófica que tuvo especial desarrollo en los Estados Unidos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en continuidad con el utilitarismo. Entre sus principales autores pueden mencionarse a James, Peirce y Dewey. Hacia finales del siglo XX se destaca la versión posmoderna en la figura de Richard Rorty.

El pragmatismo clásico, al igual que el Positivismo, sostiene que el ser humano no tiene capacidad para conocer la esencia de las cosas, por lo tanto, se aleja de planteos de tipo metafísico. De allí, los pragmáticos pasan a sostener que las ideas deben ser evaluadas por sus resultados. El pensamiento no tiene una finalidad teorética sino eminentemente práctica, se enfoca en resolver problemas. Si el ser humano pretende conocer la realidad es para relacionarse mejor con ella con la simple finalidad de conservar la vida, hacerla menos trabajosa y más confortable, hacer de la humanidad una especie más exitosa. De ahí que el concepto de verdad está ligado al de eficacia: un enunciado es verdadero si a partir de él se obtienen buenos resultados. Coherente con esta visión y fiel al desarrollo del pensamiento anglosajón, la ética pragmática sigue la línea utilitarista, pero con un énfasis especial en el "situacionismo". No se plantea un eudemonismo teleológico tan explícito como en el utilitarismo, que sostiene que lo "útil" es lo que conduce a la mayor felicidad y menor dolor para el mayor número de personas, sino que atiende fundamentalmente al mejoramiento de la situación presente al momento de actuar, a partir del ejercicio de la libertad iluminada por el juicio crítico. No hay principios morales que se deban aplicar a la vida concreta, sino que las diversas situaciones plantean a cada persona la necesidad de hacer un análisis en busca de resolver en cada ocasión. Por supuesto, la experiencia juega un rol importante, de modo que la resolución de situaciones previas puede servir de orientación para actuar, pero no porque se establezca una normativa al respecto, sino porque se trata de una opción práctica. Implica, pues, un consecuencialismo que considera la moralidad de los actos en relación con sus efectos, aunque sin una teleología tan definida como orientación hacia un "fin supremo". Si algo rechazan los pragmáticos es el principismo ético, que pretende aplicar un sistema deductivo a partir de principios morales generales para llegar a saber qué se debe hacer en una situación determinada. Para el pragmatismo, cada acción se rige por su propia realidad y debe ser discernida con inteligencia acorde a las circunstancias, posibilidades y contextos sin acudir a recetas generales.

Esta postura se entiende en su contexto, al analizar discusiones de esa época y formas de "enseñanza moral" que se desarrollaban por aquellos tiempos de expansión del sistema educativo. En tal contexto, los pragmáticos invitaban con vehemencia a prestar atención a lo concreto y a la educación de la inteligencia a través del discernimiento ético de situaciones antes que al aprendizaje de principios morales.

Desde esa tradición pragmática, pero en diálogo con los desarrollos filosóficos del siglo XX, Rorty toma como punto de partida el lenguaje. El lenguaje, sostiene, es dinámico y muta a lo largo de la historia, que no tiene un sentido y una meta. Rorty toma como punto de referencia al "ironista", sujeto emblemático que es consciente de las limitaciones de su lenguaje, duda de las posibilidades de las palabras para significar, no considera posible una fundamentación sólida a partir de la contingencia de las palabras y sabe del dinamismo permanente en la historia que imposibilita el establecimiento de verdades firmes.

Si bien parte de una plataforma teórica por la cual niega la posibilidad de algún conocimiento sólido y afirma la posibilidad apenas de un lenguaje muy contingente y limitado sobre las cosas, Rorty sostiene que el ironista liberal, consciente de esa debilidad, siente esperanza acerca de la disminución del sufrimiento, tiende a la compasión y la solidaridad por haber padecido daños o sufrimientos. Para el ironista liberal, sobre la base de la experiencia, la crueldad es "lo peor" y la solidaridad "lo mejor". Quienes comparten ese sentimiento constituyen el "nosotros", el sujeto de esta ética. Saben que se trata de una convicción relativa, pero adhieren a ella como si fuera absoluta. No pretenden justificar argumentativamente o demostrar que la solidaridad es mejor que la crueldad; simplemente prefieren la solidaridad, comparten esa convicción e invitan a adherirse a la misma.

La ética que propone Rorty rechaza la sistematización teórica y simplemente sostiene algunos contenidos morales propios de su cultura, la liberal progresista estadounidense, elevándolos a contenidos éticos estimables. Rehúye la universalización, aunque procura una ampliación progresiva. Es una ética sustancialista, consecuencialista y material, porque trabaja sobre el contenido de las acciones y sus efectos: la eliminación del dolor por medio de la solidaridad, lo que implicaría implícitamente un mundo mejor como resultado de las acciones inspiradas en determinados sentimientos compartidos.

Textos de Dewey

Volvamos a nuestras proposiciones fundamentales. La moral está conectada con las realidades de nuestra existencia, no con ideales, fines y obligaciones independientes de esas realidades concretas. Los hechos de que depende son aquellos que surgen de las relaciones activas de los seres humanos entre sí, de las consecuencias de sus actividades mutuamente entrelazadas en la vida del

deseo, la creencia, el juicio, la satisfacción y la inconformidad. En este sentido, la conducta, y por lo tanto la moral, son sociales; no son sólo cosas que deberían ser sociales y que no logran llegar a serlo. Hay, empero, enormes diferencias en la calidad mejor o peor de lo social. La moral ideal comienza con la percepción de esas diferencias. La interacción y lazos humanos existen; son, en todo caso, capaces de actuar, pero sólo pueden regularse y emplearse de manera ordenada para producir el bien, en la medida que sepamos cómo observarlos; y no los podemos observar correctamente, ni comprender y utilizar, cuando dejamos a la mente obrar por sí sola, sin la ayuda de la ciencia. Porque la mente natural, sin tal auxilio, representa justo los hábitos de creencia, pensamiento que han sido generados y confirmados al azar por las instituciones o costumbres sociales.

Naturaleza humana y conducta. Una introducción a la Psicología Social

La moral no es un catálogo de actos ni un conjunto de reglas que es preciso aplicar como recetas de farmacia o de libros de cocina. Lo que en la moral se necesita son métodos específicos de investigación y de invención: métodos de investigación para localizar las dificultades y los males; métodos de invención para trazar planes de los que nos serviremos como hipótesis de trabajo para afrontarlos. La importancia pragmática de la lógica de las situaciones individualizadas, cada una de las cuales tiene su propio bien y principio irremplazables, estriba en trasladar la atención de la doctrina, desde el preocuparse por conceptos generales, hasta el problema de desarrollar métodos eficaces de investigación.

La reconstrucción de la filosofía

Textos de Rorty

Las lecciones de este libro intentan ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviese completamente secularizada, si despareciese del todo la obediencia a una autoridad no humana.
(…)
Las concepciones filosóficas que esbozo en estas lecciones proporcionan una forma de concebir la situación humana que renuncia a la eternidad y a la sublimidad limitándose enteramente a las cosas finitas (finitista).
(…)
En lugar de creer que estas instituciones (se refiere a las instituciones públicas) son ejemplificaciones de verdades eternas, deberíamos pensar -de acuerdo con el espíritu de Dewey- que son unas herramientas que se justifican por el éxito que demuestran tener a la hora de realizar unas determinadas funciones. En lugar de verlas como ideas sobre la naturaleza de algo grande (la Sociedad, la Historia o la Humanidad), lo que deberíamos hacer es concebir los principios morales y políticos como abreviaciones de narrativas sobre exitosas utilizaciones de herramientas, como resúmenes de resultados de experimentos que han tenido éxito.
(…)

> *... los pragmatistas no deberían ofrecer sistemas. Si queremos ser coherentes con nuestra propia explicación del progreso filosófico, los pragmatistas deberíamos contentarnos con ofrecer sugerencias sobre la manera de arreglar las cosas, de ajustar unas cosas con otras y de volver a ordenarlas según formas un poco más útiles.*
>
> *El pragmatismo, una versión*

Taylor: el comunitarismo

El aporte del filósofo canadiense Charles Taylor, también puede ser considerado sustancialista, ya que consiste en una ética material basada en el análisis de la historia. Toma como punto de partida la historia occidental, con cierta proximidad a los desarrollos de Hegel y alejándose de los planteos de Kant. Para Taylor, la identidad de la cultura occidental se expresa en algunos ideales, teorías y convicciones morales. Critica el procedimentalismo y el deontologismo y llama a recurrir al análisis histórico y cultural de aquello considerado bueno en el mundo occidental: sus nociones de justicia y dignidad humana, sus instituciones y el respeto por los demás. El sujeto de la ética kantiana es impersonal, ahistórico, fruto de la razón trascendental. En cambio, el sujeto moral que Taylor describe, teniendo en cuenta los aportes de Herder, es histórico, situado, fruto de la cultura. En lugar de la "autonomía" kantiana universalista, propone una "autenticidad" moral, que supone fidelidad a la tradición moral propia. La identidad cultural contiene concepciones sobre lo bueno para esa comunidad. La identidad de los sujetos que componen una comunidad se construye en gran medida a través de compartir una idea sobre el desarrollo de la vida, que se orienta hacia ciertas metas o fines a partir de los cuales se consideran "buenos" o "malos" determinados actos.

A finales del siglo XX, el fundamento para la ética pareciera no poder surgir de una antropología filosófica ni basarse en una metafísica, ambas disciplinas muy cuestionadas, al igual que la noción de "naturaleza humana". Por eso, Taylor obtiene la fundamentación de una suerte de antropología cultural, de una descripción del ser humano moderno occidental. La justicia, la solidaridad, la dignidad humana y la lucha contra el sufrimiento son contenidos morales relevantes que surgen de la identidad occidental, construida en un trayecto histórico.

Textos de Taylor

Éstas son, por lo tanto, las tres formas de malestar sobre la modernidad que deseo discutir en este libro. El primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad.

Por supuesto, estas ideas no están libres de controversia. He hablado de inquietudes que son generales y he mencionado a influyentes autores, pero sin llegar a ningún acuerdo. Hasta quienes comparten en cierta forma estas preocupaciones discuten enérgicamente sobre la manera en que deberían formularse. Y hay mucha gente que desea desecharlas sin más. Los que se hallan profundamente inmersos en la "cultura del narcisismo" creen que quienes muestran objeciones a la misma ansían una era anterior, más opresora. Los adeptos de la razón tecnológica moderna creen que los críticos de la primacía de lo instrumental son reaccionarios y obscurantistas, que proyectan negar al mundo los beneficios de la ciencia. Y están los defensores de la mera libertad negativa, que creen que el valor de la libertad política está sobrevalorado, y que una sociedad en la que la gestión política se combine con la máxima independencia para cada individuo es lo que debiéramos proponernos como meta. La modernidad tiene sus detractores y defensores. No hay acuerdo alguno en nada de esto, y el debate continúa. Pero en el curso de este debate, la naturaleza esencial de estos cambios, que son, ora censurados, ora elogiados, es con frecuencia malentendida. Y como resultado, la naturaleza real de las opciones morales que deben tomarse queda oscurecida. En particular, sostendré que el camino correcto que debe tomarse no es ni el recomendado por los defensores categóricos, ni el favorecido por los detractores en toda regla. Tampoco nos proporcionará la respuesta un simple intercambio entre las ventajas y el precio a pagar por el individualismo, la tecnología y la gestión burocrática. La naturaleza de la cultura moderna es más sutil y compleja.

(...)

¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.

(...)

Al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo, que ha sido abrazado también por muchos otros. Se trata del liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión.

(...)

Lo que vengo a sugerir es una posición distinta tanto de la de los defensores como de la de los detractores de la cultura contemporánea. Al contrario que los defensores, no creo que todo sea como debería ser en esta cultura. En esto

tiendo a estar de acuerdo con los detractores. Pero al contrarío que ellos, creo que la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral. Difiero también de diversas posiciones intermedias, que sostienen que hay algunas cosas buenas en esta cultura (como una mayor libertad para el individuo), pero que éstas se consiguen a expensas de ciertos peligros (como el debilitamiento del sentido de ciudadanía) de modo que la mejor política de uno mismo consiste en encontrar el punto ideal dc intercambio entre ventajas y costos.

La descripción que ofrezco es más bien la de un ideal que se ha degradado, pero que en sí mismo vale realmente la pena y resulta, en efecto, imposible de repudiar por los modernos. De forma que lo que necesitamos no es una condena de raíz ni una alabanza desprovista de toda crítica, ni tampoco un intercambio cuidadosamente equilibrado. Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual este ideal pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica. Para estar de acuerdo con ello, hemos de creer en tres cosas, todas ellas controvertidas:

(1) que la autenticidad es un ideal válido;

(2) que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales; y

(3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia.

La primera creencia desaparece ante el sólido empuje de la crítica de la cultura de la autenticidad, la segunda conlleva el rechazo del subjetivismo, y la tercera es incompatible con aquellas descripciones de la modernidad que nos consideran aprisionados en la cultura moderna por el «sistema», ya se defina como capitalismo, sociedad industrial o burocracia.

(...)

No queremos exagerar nuestro grado de libertad. Pero no es nulo. Y eso significa que llegar a comprender las fuentes morales de nuestra civilización puede suponer una diferencia, en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización común. No estamos, en efecto, aprisionados. Pero hay una vertiente, una pendiente en las cosas por la que es muy fácil deslizarse. La pendiente proviene del factor institucional antes mencionado, pero también de una inclinación de las ideas mismas. Vimos algo parecido en el caso de la autenticidad (...) la forma en que las ideas morales se prestan a una cierta distorsión, a un olvido selectivo.

(...)

Una vez más vengo a proponer que en lugar de considerar nuestra apurada situación como algo condenado a generar un impulso de control tecnológico cada vez mayor, del que regocijarnos o lamentarnos por consiguiente dependiendo de nuestra perspectiva, lo entendamos como algo abierto a la controversia, como escenario de una lucha probablemente interminable. En esta contienda puede tenerse en cuenta la comprensión de nuestras fuentes morales, y de nuevo el debate polarizado entre defensores y detractores amenaza con privarnos de un recurso crucial. Ésa es la razón por la que en esto vale la pena una labor de recuperación. Hay una batalla por ganarse los corazones y las mentes en la que tiene un papel que desempeñar. Pero es también cierto que esta batalla de ideas está inextricablemente ligada, en parte como origen y en parte como resultado, a las luchas políticas libradas en torno a las formas de organización social.

La ética de la autenticidad

El neoaristotelismo

Para MacIntyre no existe "la" moral, sino morales concretas y situadas. Toda ética que aspire a la universalidad no hace más que universalizar un punto de vista propio, elevando la propia cultura a criterio de moralidad general. Por lo tanto, quedan sentadas las bases del particularismo, ya que no es posible elaborar una ética universalmente válida. En ese horizonte, es preciso analizar la moralidad de la propia comunidad, sus valores e historia, a fin de establecer qué puede ser considerado válido para la vida actual. En tal sentido, MacIntyre realiza una búsqueda histórica del desarrollo moral y encuentra en el pasado un punto de apoyo para reconstruir un cosmos moral en medio del caos contemporáneo. En los años '80, este filósofo británico invita a recurrir a la historia del pensamiento moral, que estructura en tres grandes períodos: clásico, Ilustración y contemporáneo. El horizonte clásico fundamenta la moral en el teísmo, es decir, la convicción de la existencia de lo divino como base firme a partir de la cual establecer una metafísica sustentada por categorías y conceptos sólidos. La Ilustración intentó la secularización y autonomía de lo moral, pero ese proyecto fracasó al mutilar el "telos" humano, dando lugar a una visión contemporánea, dominada por el emotivismo en medio de un mundo en caos, caracterizado por un eclecticismo moral incoherente.

MacIntyre propone un retorno a las fuentes, en particular al aristotelismo que parte de la naturaleza humana y del "telos" humano. En el ser de los humanos y en sus posibilidades de realización, se encuentra el fundamento para una ética que vincula esos puntos de partida y llegada. Entre esos dos extremos se encuentra la ética, que propone el concepto de "virtud" para el trayecto de un punto a otro. La virtud se desarrolla a partir de tres instancias: la "práctica", que es el conjunto de las acciones que se realizan en una comunidad en pos de la consecución de diversos tipos de bienes; la "unidad narrativa", que consiste en los conceptos y discursos que dan sentido a las acciones; y la "tradición moral", que son los deberes, pautas y motivaciones que se encuentran vigentes en la comunidad y que hacen a su identidad y a la formación de los sujetos.

Toda persona vive en medio de contextos y circunstancias particulares. La "phronesis" aristotélica es la capacidad por la cual los individuos hacen lo que se debe hacer en cada contexto o situación. En ese sentido, el autor pretende conjugar la moralidad particular y situada a la vez que cierto criterio de universalidad ética: la acción de esa "phronesis" o sabiduría práctica es válida para toda sociedad y cultura.

Textos de MacIntyre

La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Incluso algunos filósofos se han expresado como si constituyeran una clase de conceptos intemporal, limitada e inmutable, que posee necesariamente las mismas características a través de la historia, y hubiera, por consiguiente, una parte del lenguaje que aguarda una investigación filosófica y merece el calificativo de "el lenguaje de la moral" (con artículo determinado y sustantivo singular). En una forma menos artificiosa, los historiadores de la moral se inclinan con mucha facilidad a admitir que las costumbres morales y el contenido de los juicios morales pueden variar de sociedad a sociedad y de persona a persona; pero al mismo tiempo han asimilado diferentes conceptos morales, y así terminan insinuando que, aunque lo que se considera como correcto o bueno no es siempre lo mismo, de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales. Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente no digo "porque cambia la vida social", ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la moralidad otra, y que existe meramente una relación causal externa y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las forn1as de la vida social. Una clave para distinguir una forma de la vida social.
(...)
Una historia que considere seriamente esta situación, y que se preocupe por el papel de la filosofía en relación con la conducta efectiva, no puede ser filosóficamente neutral.

Historia de la ética

Nuestra situación con respecto a por qué una teoría es superior a otra no difiere de nuestra situación con respecto a las teorías científicas o a las morales y filosofías morales. En ningún caso hemos de aspirar a la teoría perfecta, válida para cualquier ser racional, invulnerable o casi invulnerable a las objeciones, sino más bien a la mejor teoría que haya surgido en la historia de esta clase de teorías. Por lo tanto, debemos aspirar a proporcionar la mejor teoría de ese tipo hasta el momento; ni más ni menos. De ahí que este tipo de historia filosófica nunca pueda darse por cerrado. Siempre debe quedar

abierta la posibilidad de que en cualquier campo concreto, sea de las ciencias naturales, de la moral y la filosofía moral, o de la teoría de teorías, aparezca una rival a la establecida y la desplace. Por tanto, este tipo de historicismo, al contrario que el de Hegel, conlleva una forma de falibilidad; es un historicismo que excluye cualquier pretensión de conocimiento absoluto. No obstante, si algún esquema moral concreto ha trascendido con éxito los límites de los que le precedieron y al hacerlo nos ha provisto de los mejores medios disponibles para comprender a esos predecesores, superando por tanto los numerosos y sucesivos retos de los puntos de vista rivales, y siendo en todos los casos capaz de modificarse como conviniera al objeto de asimilar los puntos fuertes mientras ponía de manifiesto sus debilidades y limitaciones, al tiempo que daba la mejor explicación hasta la fecha sobre esas debilidades y limitaciones, entonces tenemos las mejores razones para confiar en que se enfrentará también con éxito a los retos futuros que encuentre, ya que los principios que definen el núcleo de ese esquema moral son principios duraderos. Y éste es el mérito que atribuyo al esquema moral fundamental de Aristóteles en "Tras la virtud".

(…)

Mi interpretación de las virtudes procede por tres etapas: en primer lugar, por lo que atañe a las virtudes en tanto que cualidades necesarias para lograr los bienes internos a una práctica; segundo, por cuanto las considero como cualidades que contribuyen al bien de una vida completa; y tercero, en su relación con la búsqueda del bien humano, cuyo concepto sólo puede elaborarse y poseerse dentro de una tradición social vigente. ¿Por qué empezar por las prácticas? Otros filósofos morales, al fin y al cabo, han comenzado por la consideración de las pasiones o de los deseos, o por la elucidación de algún concepto de deber o bondad. En cualquier caso, la discusión fácilmente se rige por cualquier versión de la distinción medios-fines, de acuerdo con la cual todas las actividades humanas son dirigidas como medios hacia fines ya dados o decididos o simplemente valiosos en sí mismos o ambas cosas. Lo que esa estructura descuida es el gradualismo de aquellas actividades humanas cuyos fines han de descubrirse y redescubrirse permanentemente, junto con los medios para buscarlos; y se obscurece la importancia de los caminos por los que estos modos de actividad engendran fines nuevos y nuevos conceptos de fines. La noción de práctica, definida como ha quedado dicho, da cuenta de esos modos de actividad.

Tras la virtud

Vattimo: reinterpretación posmoderna de la tradición cristiana

En continuidad con Nietzsche, Heidegger y Gadamer, Vattimo concibe la filosofía como una "hermenéutica". Afirmando que la modernidad ha concluido, Vattimo pertenece al conjunto de filósofos "posmodernos", autores que presentan elaboraciones diferentes, pero sobre algunas coincidencias comunes, fruto de la convicción de la necesidad de abandonar la metafísica clásica. A partir de ese punto

de partida, se reinterpreta la modernidad como un producto del eurocentrismo universalista. Por eso, la posmodernidad deja atrás la idea de progreso, el sentido de la historia, los relatos integradores, la formulación de utopías, la posibilidad de alcanzar verdades sólidas y certezas firmes. Y, desde el punto de vista ético, se renuncia al universalismo y a la rigidez de valores que prescriban determinada forma de realización humana. Lipovetsky, otro autor posmoderno de relevancia, en esa misma línea acuñó la expresión "la ética del posdeber" en la "era del vacío".

Vattimo, retomando a Nietzsche, reconoce en ese vacío metafísico una afirmación de "nihilismo", entendido como ausencia de un sentido prefijado en la realidad. Esta constatación, lejos de ser una pérdida, constituye una buena noticia, ya que favorece la "emancipación", por la cual el ser humano se libera de arquetipos y se abre al caos babélico de interpretaciones y voces diversas.

Vattimo desarrolla su pensamiento ético en el marco de lo que denomina "pensamiento débil", un desarrollo que renuncia a la solidez monolítica y vertical para trabajar en el pluralismo, la transversalidad y la incertidumbre. En tal sentido, la "ética de la interpretación" no puede ser fundamentada de la manera que se elaboraba la ética cuando había una metafísica firme y sólida. Dado que no hay verdades sólidas y universales, es imposible pensar una ética normativa y universal. Vattimo lo considera una buena noticia, ya que relaciona la violencia humana con las concepciones absolutistas y firmes respecto de la verdad. La ausencia de verdades necesarias funda la tolerancia y la convivencia. Por eso, la transformación posmoderna no ha de ser vivida como una carencia o una caída lamentable. Si el mundo no tiene un sentido, se abre la posibilidad humana de crear sentido. El nihilismo, al plantear esa "nada", abre la esperanza y llama a la responsabilidad. Hay que dejar de buscar verdades objetivas o revelaciones religiosas y aventurarse a un ejercicio permanente de hermenéutica, de interpretación del ser humano histórico, contextualizado culturalmente.

En esa labor, la hermenéutica es la acción de una filosofía situada, fruto de una tradición que tiene en el cristianismo un sustrato fundamental. De ahí que, en la búsqueda de lo ético, la hermenéutica ha de reinterpretar aquello que se encuentra en su propia base. El cristianismo, en sí mismo, es una interpretación elaborada a lo largo de siglos. Pero el problema es que esa elaboración se ha convertido en dogma, condición que lo petrifica y rigidiza, lo torna repetitivo y lo cierra a la reinterpretación constante. El cristianismo debe seguir siendo una interpretación.

Para eso, debe ser reinterpretado y esa reinterpretación debe seguir el proceso secularizador que se desarrolló en la modernidad. Esto significa desacralizar los contenidos cristianos, renunciar a su pretendido carácter absoluto y entenderlos como fruto de una tradición que elaboró sus experiencias históricas y las dotó de sentido. El propio mensaje bíblico es un proceso por el cual el Dios absoluto se encarna y se hace débil, humano, histórico. En esa tradición, Vattimo reconoce un elemento moral central: la "caridad", entendida como un espíritu de no-violencia, de amistad entre las personas y del ser humano hacia el resto del mundo. Tal el núcleo ético, valor y principio, que la tarea de reinterpretación obtiene del legado cristiano en los tiempos presentes.

Textos de Vattimo

Se puede plantear que la época del fin de la metafísica al que la ética hermenéutica intenta co-responder esté justamente caracterizada, además de por la disolución del principio de realidad en la Babel de las interpretaciones y en la fantasmagoría del mundo tecnológico, también, e indisolublemente, por la difusión de fundamentalismos de toda especie; no es difícil verlos como neuróticas reivindicaciones de identidad y de pertenencia que reaccionan a la indefinida dilatación de horizontes (…) En vez de reaccionar a la disolución del principio de realidad con el intento de recuperar la identidad y pertenencia a la vez reaseguradoras y punitivas, se trata de comprender el nihilismo como chance de emancipación.

Reconocer el mundo como conflicto de interpretaciones quiere decir, sin embargo, también, reconocerse herederos de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de las experiencia (…) El pensamiento que ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de los que, sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe "proveniente"

(…)

¿Será por casualidad que algunos filósofos (no sospechosos de espiritualismo) hablen hoy de un principio de caridad? Mas, ¿no estaremos así descubriendo simplemente otro valor "metafísico" eterno, para sustituir el valor de verdad? Más probablemente, en cambio, volvemos a encontrar una palabra que se ha dicho autorizadamente dentro de esta tradición, y que, tal vez, sea la más decisiva de entre aquellas que la filosofía, precisamente por fidelidad de donde proviene, habría de reapropiarse (…) la exploración del significado de la hermenéutica para la filosofía habrá de pasar cuentas con la tradición religiosa, a partir de la religión de Occidente.

(…)

> *No es casualidad que, desarrollando las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar así el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente.*
>
> *Más allá de la interpretación*

Mal y responsabilidad: Jonas y Arendt

Jonas fue un judío alemán que, fiel a la corriente fenomenológica, parte de la experiencia y elabora, durante la década del ’70, su teoría a partir del poder de destrucción manifestado en la contienda bélica. Este autor representa una manifestación ética emergente de la Segunda Guerra Mundial.

El ser humano es libre y sus acciones tienen efectos, consecuencias. Por eso, la persona es responsable de lo que producen sus actos. La época actual manifiesta un gran desafío, una nueva realidad: el ser humano es poderoso y ha desarrollado una tecnología que puede llegar a amenazar su supervivencia y la del planeta en su conjunto. Por eso, Jonas plantea imperativos deontológicos, pero los mismos no devienen de una ética formal o de un principismo a priori, sino que parten de constataciones empíricas y de una mirada consecuencialista sobre los actos humanos.

Su ética se funda en la experiencia de la vulnerabilidad de la vida. El ser humano tiene una responsabilidad hacia las futuras generaciones: mantener la continuidad de la vida y preservar las condiciones para que la vida se desarrolle plenamente. De ahí la formulación de un imperativo categórico que recibe diferentes enunciaciones, pero que expone un contenido inequívoco: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”. Este imperativo se mueve claramente en el campo de la ética material, ya que la moralidad se evalúa a partir de los hechos y sus efectos, no de condiciones formales de las acciones. Enunciado negativamente, el principio se enuncia de la siguiente manera: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esta vida”. También: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”. Llega a lo deontológico por un camino muy diferente a Kant, partiendo del análisis de la condición humana en nuevos tiempos, que exigen nuevas elaboraciones éticas.

El desarrollo de la ciencia y la tecnología presentan un nuevo escenario, inédito, en el cual el ser humano es capaz de extinguir su propia especie y la vida del planeta.

Hay una dimensión ecológica que considera a la humanidad en solidaridad con la naturaleza. El poder creciente del ser humano, la tecnología y la ecología son el contexto nuevo y urgente que Jonas evalúa y utiliza como punto de partida de su ética. Ante eso, existe una responsabilidad inexcusable. Dado el problema del cual parte, Jonas se focaliza en las acciones sociales, públicas y colectivas, pero también en los actos individuales en la medida que afectan al cuerpo social en relación con los bienes a proteger.

Como un elemento saliente, cabe señalar que la ética se ha preguntado tradicionalmente por el bien del ser humano, aquello que se "debe" hacer para obrar "bien". En cambio, Jonas, en su propuesta, acentúa el "mal" que se "debe" evitar. Procura integrar así tanto lo racional como el sentimiento y la dimensión emocional del ser humano. Es preciso atender al temor ante los peligros y, acorde al ejercicio de la prudencia, se recomienda no actuar cuando existen dudas acerca de los efectos de las acciones.

Seguramente, en las condiciones del mundo contemporáneo, resulte menos complejo arribar a consensos acerca de aquello que no se quiere, antes que acuerdos sobre aquello que se desea o pretende alcanzar. Una suerte de teleología de la supervivencia, un acuerdo para evitar el desastre, puede ser más aglutinante y eficaz que la propuesta de un discutible eudemonismo. Jonas parece proclamar que, si es demasiado ambicioso pretender que las personas actúen movidas por amor al bien, tal vez sea más eficaz y realista intentar hacer lo correcto por temor al mal. La experiencia humana, lamentablemente, enseña que la amenaza de un enemigo en común logra mayor cohesión y consenso que el que se puede llegar a conseguir proponiendo metas para alcanzar juntos.

Textos de Jonas

La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente ligada a la promesa. Es una tesis que trasciende la mera constatación de la amenaza física. El sometimiento de la naturaleza, destinada a traer la dicha a la humanidad ha tenido un éxito tan desmesurado -un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana- que ha colocado al hombre ante su mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado (…) Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de la éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de la "bondad" y "maldad" a que las modalidades enteramente nuevas del

poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido, es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie.
En ese vacío (que es al mismo tiempo el vacio del actual relativismo de valores) es donde se sitúa esta investigación. ¿Qué podrá servirnos de guía? ¡El propio mal que prevemos! Es en sus destellos procedentes del futuro, es en la mostración anticipada de su escala planetaria y de su calado humano, donde primeramente podrán descubrirse los principios éticos de los que se derivarán los nuevos deberes del nuevo poder. A esto lo llamo yo "heurística del temor": sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros. Solamente sabemos qué está en juego cuando sabemos que está en juego. Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física sino la integridad de su esencia, la ética -que tiene que custodiar ambas cosas- habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto.

El principio de responsabilidad

Vinculada a la corriente existencialista, Hanna Arendt desarrolló una visión del ser humano que sistematizó en "La condición humana", base para una ética de la acción. Dado que no se puede definir la "naturaleza humana", analiza lo que el ser humano "hace", su "vida activa": trabajo, obra, acción. Colega de Hans Jonas, al igual que él elabora su pensamiento en el contexto de la guerra y posguerra y también destaca como elementos centrales el problema del mal y la responsabilidad de los seres humanos. Desarrolla pensamiento alrededor de la noción de "mal radical", en relación al totalitarismo, pero sus reflexiones ante las atrocidades nazis expuestas en los tribunales plantearon como problema la posibilidad de la responsabilidad y el discernimiento sobre lo bueno y lo malo: "Cuando hablo de vaciedad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. (....) Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo".

La naturaleza humana no es "mala" ni existe un "mal metafísico" ni "radical", no hay determinismos ni trasfondos demoníacos para el mal. Arendt acuña una expresión que, en su momento, fue muy discutida: la "banalidad" del mal. Esto significa que la existencia del mal puede ser inquietantemente superficial, debido a la liviandad con que los seres humanos pueden ser capaces de practicarlo, no por

perversidad sino por obediencia acrítica al contexto. En el fondo, está planteada la pregunta por la posibilidad de la ética como instancia reflexiva acerca de lo establecido en el plano moral por una comunidad.

La ética como filosofía primera en Levinas

Este pensador de origen judío y nacionalidad lituana expresa la experiencia de esa condición a partir del contexto de la Segunda Guerra Mundial. Levinas sigue a Husserl y al Heidegger anterior al período vinculado al nazismo. Desde la fenomenología, explora el judaísmo y realiza una crítica de la filosofía griega y el pensamiento occidental. Profundiza sus estudios sobre su tradición religiosa y cultural, explora el pensamiento de Martin Buber y busca una síntesis entre filosofía y religión. En su análisis de la cultura europea contrapone a Odiseo con Abraham. El héroe griego intenta retornar victorioso a su tierra e identidad, mientras que el padre de la fe sale de su tierra y va a lo desconocido en respuesta al llamado de Otro.

Plantea que la ética no es "filosofía segunda" respecto de la metafísica, que tradicionalmente era considerada la "filosofía primera". El orden tradicional postulaba que "el obrar sigue al ser". En primer lugar, se priorizaba una visión teorética del mundo para, luego, en un segundo lugar, plantear lo relativo a la praxis inspirada en esa visión teórica. Levinas, en cambio, afirma que la ética es primero, porque toda la realidad humana se constituye desde la alteridad y la responsabilidad hacia el otro. No hay un "ser" y luego un "obrar", sino que el propio "ser" es fruto del "obrar", es producto de la "relación". El yo es el resultado de la "otredad". Por tanto, la ética ("obrar") no tiene un lugar subalterno respecto de la ontología ("ser"), sino que es auténticamente "primero". El ser humano no se define porque se conoce y conceptualiza su esencia, ni se constituye por un cogito cartesiano introspectivo, sino porque responde ante "el rostro del otro" y la exigencia frente a su vulnerabilidad.

Esta elaboración es coherente con la corriente fenomenológica, que sostiene que la conciencia intencional siempre es conciencia de "algo": no existe "en sí misma", "sola", no preexiste como una bolsa vacía abierta a llenarse de algún contenido. La conciencia es intencional "hacia" y "desde", existe como relación y no como receptáculo. Por tanto, está ligada a la alteridad. El sujeto se constituye y construye relacionalmente; el "yo" no antecede al "otro", porque no existe un sujeto que se abre

a los demás, sino que el individuo es producto de esa interacción. En tal sentido, la alteridad no es un segundo momento, sino un elemento fundante. Por eso, la ética es primero y afirma al ser humano en tanto respuesta. El "yo" no se define en sí mismo sino como la respuesta al rostro del otro que interpela y constituye.

Levinas, con la recuperación del pensamiento judío desde una perspectiva filosófica y fenomenológica, cuestiona el carácter secularizador que la filosofía adquiere a partir de la modernidad y por el cual deja en el camino siglos de sabiduría. A su vez, Levinas fundamenta su ética en una visión compleja y novedosa que se aleja de la autonomía tan preciada por la modernidad. Es una ética heterónoma, que se asienta sobre una concepción del sujeto constituido desde una alteridad que llama a la responsabilidad y no se traduce en formulación de mandatos específicos, sino en una disponibilidad y apertura permanente al otro.

Textos de Levinas

La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito, o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprehensión de esta miseria y de este hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es cómo la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama.
(...)
Manifestarse como rostro es imponerse más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como .la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre. En el Deseo se confunden los movimientos que van hacia la Altura y hacia la Humildad del Otro. La expresión no brilla como un resplandor que se expande a espaldas del ser radiante, que es tal vez la definición de la belleza. Manifestarse asistiendo a su manifestación implica invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y su pregunta. La expresión no se impone ni como una representación verdadera, ni como acto. El ser ofrecido en la representación verdadera sigue siendo posibilidad de apariencia. El mundo que me invade cuando me comprometo en él nada puede contra el «libre pensamiento» que suspende este compromiso o aún lo niega interiormente, capaz de vivir oculto. El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez -desde su hambre-, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suerte que, en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la

responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad. Lo ineluctable no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad. Esta unión entre la expresión y la responsabilidad -esta condición o esta esencia ética del lenguaje- esta función del lenguaje anterior a todo develamiento del ser y a su resplandor frio permiten sustraer el lenguaje al yugo de un pensamiento preexistente, con respecto al cual sólo tendría la función servil de traducir al exterior o de universalizar sus movimientos interiores. La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no-verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico. La presentación del ser en el rostro no deja lugar lógico a su contradictorio. Tampoco, en el discurso que abre la epifanía como rostro, puedo ocultarme en el silencio
(…)
Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología.

Totalidad e infinito

Los desarrollos éticos de Arendt, Buber, Jonas y Levinas, fruto de las raíces judías y la tremenda experiencia de la Segunda Guerra Mundial, se fundan sobre una visión personalista y trascendente del ser humano. Estas reflexiones filosóficas, nacidas y elaboradas en íntimo vínculo con el sufrimiento, el horror, la crueldad, la arbitrariedad del poder, el desprecio, la cosificación del ser humano, la pulsión irracional y el odio xenófobo se caracterizan, sin embargo, por una alta consideración del ser humano, de su naturaleza, condición y posibilidades. De la deshumanización más espeluznante ha surgido un pensamiento profundamente humanista.

Hans Küng, la globalización y la ética planetaria

El sacerdote y teólogo suizo Hans Küng fue uno de los intelectuales de mayor relevancia en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Allí se planteó una gran reforma eclesiástica ante los desafíos del mundo contemporáneo, un imprescindible "aggiornamento", según las palabras del Papa Juan XXIII, quien convocó a esa gran asamblea episcopal mundial. Al igual que algunos otros teólogos destacados de esa época, Küng recibió tiempo después algunos cuestionamientos por parte del organismo vaticano encargado de velar por la doctrina de la fe, lo cual derivó en su alejamiento de la enseñanza oficial de teología católica, aunque continúa su labor en

otras universidades y cátedras. En 1995 creó la "Fundación por una Ética Mundial" para promover el diálogo ecuménico entre las diferentes religiones y el debate filosófico y científico en orden a la construcción de consensos sobre cuestiones morales.

Küng plantea que no es necesario crear algo nuevo ni caer en abstracciones conceptuales. Toma como punto de partida el "ethos" presente en los núcleos centrales de las religiones. Esas tradiciones conservan potencialidades no desarrolladas que permitirían un consenso para una ética mínima fundamental, universal, viable y efectiva. Para lograr la convivencia se ha de asumir un acuerdo fundamental, un consenso mínimo en valores, actitudes y normas.

Küng se pregunta si es posible una ética sin religión y concluye que sólo la religión puede fundamentar la ética. No es posible una fundamentación exclusivamente racional porque la razón no logra sostener un cimiento incondicionado.

La globalización es una realidad inevitable, ambivalente e impredecible, afirma. Pero también es gobernable. Por lo cual, es posible mirar el futuro con esperanza y responsabilidad. En ese marco, es clave desarrollar una ética mundial que permita la supervivencia y el desarrollo humano.

El criterio ecuménico fundamental es la dignidad de la persona humana. La verdadera humanidad es presupuesto de una verdadera religión y una verdadera religión es la consumación de una verdadera humanidad. Para que haya paz en el mundo debe haber respeto, tolerancia y diálogo entre las religiones. Eso implica que las religiones no se sientan dueñas de la verdad absoluta y dejen de temer al sincretismo o al relativismo. El "ethos" mundial ha de basarse sobre dos valores éticos elementales: la verdad y la justicia. Y para que esa ética se pueda hacer realidad en la convivencia mundial, es imprescindible afirmar un orden jerárquico: primacía de la política frente a la economía y primacía de la ética frente a la política y la economía.

Sin una ética global, sostiene, no habrá supervivencia humana ante las catástrofes del hambre, la miseria, la guerra, el terrorismo, las pestes y los desastres ecológicos.

Textos de Küng

Ante los errores y extravíos actuales, son muchos los que se preguntan: ¿va el siglo XXI a ser mejor que el siglo XX, lleno de guerras y violencia? ¿Lograremos de verdad un nuevo, un mejor orden mundial?
(…)
Aquí proponemos la visión de un nuevo paradigma de relaciones internacionales, que también requiere nuevos actores en la escena global.
En nuestros días aparecen de nuevo las religiones como actores en la política mundial. Cierto que, con demasiada frecuencia en el curso de la historia, las religiones han mostrado su lado perturbador. Ellas han inspirado y legitimado odio, enemistad, violencia e incluso guerras. Pero también han inspirado y legitimado en muchos casos comprensión, reconciliación, colaboración y paz. En los últimos decenios han surgido en todas las partes del mundo crecientes iniciativas de diálogo interreligioso y de colaboración de las religiones.
En este diálogo, redescubrieron las religiones del mundo que sus afirmaciones éticas fundamentales apoyan y profundizan los valores éticos seculares que contiene la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En el Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993, en Chicago, manifestaron más de 200 hombres y mujeres representantes de todas las grandes religiones del mundo, por primera vez en la historia, su consenso sobre algunos valores, actitudes y modelos éticos comunes como base para una ética mundial, que luego fueron asumidos en el informe de nuestro grupo de expertos para el secretario general y la Asamblea Plenaria de las Naciones Unidas. ¿Cuál es esa base para una ética mundial, susceptible de ser compartida por las personas de todas las grandes religiones y tradiciones éticas?
En primer lugar, el principio de humanidad: "Todo hombre -varón o mujer, blanco o de color, rico o pobre, joven o viejo- debe ser tratado humanamente". Esto se expresa con mayor claridad aún en la Regla de Oro de la reciprocidad: "Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo impongas a otro". Estos principios se desarrollan en cuatro ámbitos centrales de la vida, y llaman a cada hombre, cada institución y cada nación a asumir su propia responsabilidad:

. a favor de una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida
. a favor de una cultura de la solidaridad y del orden económico justo
. a favor de una cultura de la tolerancia y de una vida veraz
. a favor de una cultura de la igualdad y la colaboración entre el hombre y la mujer

Precisamente en la era de la globalización es absolutamente necesaria esta ética global.
(…)
Pero si tomo las palabras en sentido estricto, entonces ética significa una doctrina de comportamiento moral, es decir, un sistema ético –por ejemplo, la ética de Aristóteles, o la de Tomás de Aquino, o la de Emmanuel Kant–. Ahora bien, no es necesario para hacer posible la convivencia que uno adopte un determinado sistema ético. Con "ethos" se quiere decir otra cosa: no, en primer término, una doctrina o un sistema, sino la interna actitud fundamental, moral y ética de un hombre que se rige de acuerdo con determinadas normas y reglas cuyo criterio es la conciencia, es decir, una actitud fundamental que en el fondo determina todo su comportamiento. Y a favor de ese "ethos" vale la

pena el compromiso de preguntarse: ¿Qué es lo que realmente ha de determinar mi actitud ética fundamental?

¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización

Ética y desarrollo

Una serie de autores, entre los que se destacan Martha Nussbaum y Amartya Sen han planteado hacia finales del siglo XX nuevos enfoques del desarrollo humano. A la noción de desarrollo que se concentraba en indicadores económicos y se evaluaba por medio de datos cuantitativos, oponen una consideración centrada en el despliegue de capacidades humanas, lo cual fue tomado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Nussbaum y Sen enfatizan que el desarrollo humano no puede ser una consideración fundamentalmente económica, sino que ha de promover las condiciones para el ejercicio de los derechos humanos acorde a las diversas subjetividades y los diferentes contextos sociopolíticos y culturales.

Martha Nussbaum presenta una lista de diez capacidades que constituyen metas generales para lograr una sociedad justa: 1) vida, 2) salud corporal, 3) integridad corporal, 4) sentidos - imaginación - pensamiento, 5) emociones, 6) razón práctica, 7) afiliación, 8) otras especies: animales, plantas, mundo natural, 9) juego y 10) control sobre el propio ambiente. Algunas son innatas, otras se adquieren socialmente, pero todas precisan de factores y condiciones que favorezcan su desarrollo.

Esta visión antropológica difiere de la que sostiene el contractualismo de Rawls, que supone características comunes en todos los ciudadanos en cuanto a formas de racionalidad y aptitudes. Para la autora, suponer que todas las personas tengan las mismas condiciones implica no garantizar un trato justo e igualitario. La diversidad antropológica no sólo no conspira contra la igualdad cívica, sino que constituye una condición básica a considerar. La centralidad del análisis del fundamento antropológico de la ética queda de manifiesto en estos planteos, que permiten reconceptualizar la noción de desarrollo a partir de la consideración de la diversidad de capacidades, necesidades y condiciones de vida.

Textos de Nussbaum

El afán de lucro sugiere a los políticos más preocupados que la ciencia y la tecnología son de crucial importancia para la salud futura de sus naciones. No debe haber ninguna objeción a una buena educación científica y técnica, y no sugiero que las naciones dejen de tratar de mejorar en este sentido. Mi preocupación es que otras habilidades, igualmente cruciales, están en riesgo de perderse en el frenesí competitivo, habilidades cruciales para la salud interna de cualquier democracia, y para la creación de una cultura mundial decente, capaz de abordar de manera constructiva los problemas más apremiantes del mundo. Estas habilidades están asociadas con las humanidades y las artes: la capacidad de pensar de manera crítica, la capacidad de trascender las lealtades locales y acercarse a los problemas mundiales como un "ciudadano del mundo" y la capacidad de imaginar comprensivamente la situación del otro. Plantearé mi argumento siguiendo el contraste que ya he sugerido con mis ejemplos: entre una educación que produzca lucro y una educación para una ciudadanía más incluyente. Para pensar en educación para la ciudadanía democrática tenemos que pensar en qué son las naciones democráticas y por qué luchan. ¿Qué significa entonces para una nación avanzar, mejorar su calidad de vida? Por una parte, significa simplemente aumentar su producto interno bruto per cápita. Esta medida del logro nacional ha sido durante décadas el estándar utilizado por los economistas del desarrollo en todo el mundo, como si se tratara de un buen indicador de la calidad de vida general de una nación. La meta de una nación, dice este modelo de desarrollo, debe ser el crecimiento económico: sin preocuparse por la distribución y la igualdad social, ni por las precondiciones de la democracia estable, ni por la calidad de las relaciones de raza y de género, ni por la mejora de otros aspectos de la calidad de vida de un ser humano, como la salud y la educación.

(…)

Este modelo de desarrollo ya ha sido rechazado por importantes pensadores del desarrollo, pero sigue dominando una gran cantidad de formulación de políticas. A los defensores del viejo modelo les gusta afirmar algunas veces que la búsqueda del crecimiento económico por sí sola genera las otras cosas buenas que he mencionado: salud, educación, política y libertad religiosa. Por ahora, sin embargo, al examinar los resultados de estos experimentos divergentes, hemos descubierto que el viejo modelo realmente no genera las cosas buenas que proclama.

(…)

¿Qué tipo de educación sugiere el viejo modelo de desarrollo? La educación para el crecimiento económico necesita de habilidades básicas, alfabetización y aritmética. También necesita que algunas personas tengan habilidades más avanzadas en ciencias de la computación y tecnología, a pesar de que la igualdad de acceso no es extremadamente importante: una nación puede crecer muy bien, mientras que la población rural pobre sigue siendo analfabeta y sin recursos básicos de informática, mediante la formación de una élite técnica que haga el Estado atractivo para los inversionistas extranjeros. Los resultados de este enriquecimiento no alcanzan a mejorar la salud y el bienestar de la población rural pobre, y no hay razón para pensar

que el enriquecimiento requiera educarlos adecuadamente. Ése fue siempre el primer y más básico problema con el paradigma producto nacional bruto (PNB) per cápita del desarrollo: se deja de lado la distribución, y puede dar una alta calificación a naciones o Estados que contienen desigualdades alarmantes.
(…)
Pero se debe tener cuidado, no sea que la narrativa histórica y económica lleve a cualquier pensamiento crítico serio acerca de la clase, acerca de si la inversión extranjera es realmente buena para la población rural pobre, acerca de si la democracia puede sobrevivir cuando se obtienen estas desigualdades tan enormes en oportunidades vitales básicas. Así que el pensamiento crítico no sería parte importante de la educación para el crecimiento económico.
Si una nación quiere promover ese tipo de democracia humana, sensible a las personas, una dedicada a la promoción de oportunidades para "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" para todos y cada uno, qué habilidades necesitará producir en sus ciudadanos. Por lo menos las siguientes parecen cruciales:

• La capacidad de deliberar bien acerca de los problemas políticos que afectan a la nación, para examinar, reflexionar, discutir y debatir, sin diferir de la tradición ni de la autoridad.

• La capacidad de pensar en el bien de la nación como un todo, no sólo del propio grupo local, y para ver la propia nación, a su vez, como parte de un orden mundial complicado en el que problemas de muchos tipos requieren de una deliberación transnacional inteligente para su resolución.

• La capacidad de preocuparse por la vida de otros, de imaginar lo que las políticas de muchos tipos significan en cuanto a las oportunidades y experiencias de uno de sus conciudadanos, de muchos tipos, y para la gente fuera de su propia nación.

Antes de que podamos decir algo más acerca de la educación, sin embargo, necesitamos entender los problemas que enfrentamos en el proceso de hacer de los estudiantes ciudadanos democráticos responsables, que posiblemente implementen un plan de desarrollo humano. ¿Qué hay en la vida humana que hace que sea tan difícil sostener las instituciones democráticas igualitarias, y tan fácil caer en jerarquías de varios tipos o, peor aún, en la hostilidad de proyectos de grupos violentos? Sean cuales sean estas fuerzas, en última instancia es contra ellos que la verdadera educación para el desarrollo humano debe luchar: por lo que deben, como lo he planteado, siguiendo las ideas de Mohandas Gandhi, comprometerse con el choque de civilizaciones dentro de cada persona, como el respeto por los demás se enfrenta a la agresión narcisista.

Educación para el lucro, educación para la libertad

Feminismo y perspectivas de género

La presencia, incidencia, relevancia y consideración de las mujeres en los roles diversos de la vida social y política ha sido creciente a lo largo de los siglos en los pueblos occidentales. Pero se agudizó a partir del siglo XVIII, gracias al impulso doctrinal del liberalismo y la Ilustración, junto a la incidencia fáctica de acontecimientos revolucionarios de orden político, como la caída del absolutismo; de orden económico, como la industrialización; y de orden social y cultural como los procesos de migración y urbanización, la instalación y extensión del sistema educativo, las luchas referidas a la cuestión social, el impacto del conocimiento científico a través de avances tecnológicos y el desarrollo de un mentalidad progresista y secularizadora.

El siglo XX ha sido una centuria caracterizada por hitos que señalan el crecimiento del protagonismo de las mujeres en todos los ámbitos de la vida social. Este movimiento también es visible en los campos académicos y en la producción filosófica. Este punto es particularmente relevante ya que la perspectiva femenina, ampliada a la de género en los últimos tiempos, ha desarrollado una hermenéutica que deconstruye discursos secularmente establecidos abriendo nuevas líneas de pensamiento. Y ese aporte es especialmente significativo en la ética.

La teoría ética feminista se distingue por explorar el sesgo masculino y la incidencia del sistema patriarcal en la reflexión filosófica sobre la moralidad y visibilizar alternativas no consideradas en el pensamiento occidental.

En el transcurso del siglo XXI, más de medio siglo después de sancionada la Declaración Universal de los Derechos Humanos, favorable a que las personas reciban la misma consideración moral independientemente de su sexo, el pensamiento feminista y las perspectivas de género identifican y denuncian prácticas y políticas que continúan manteniendo desigualdades resistentes a las transformaciones proclamadas. Sin embargo, la teoría ética feminista y las elaboraciones fruto de perspectivas de género tienen varias características distintivas que van mucho más allá de una tarea de reivindicación sectorial focalizada en algunas cuestiones puntuales, sino que amplían sus horizontes al conjunto de teorías que han sido elaboradas desde una perspectiva considerada patriarcal y procuran la construcción de un marco conceptual alternativo e inclusivo.

Textos de Amorós

¿En qué sentido puede hablarse de una ética feminista? A primera vista parece que, si se considera como una característica fundamental de los enunciados éticos la universalidad, hablar de una ética feminista es un contrasentido. ¿Se trataría de formular determinados preceptos éticos cuyos destinatarios serían las mujeres y no los hombres? Parece que no tendría demasiado sentido construir un conjunto de códigos y modelos de comportamiento que solamente fuera aplicable a las mujeres. El destinatario de una ética no puede ser sino la especie humana en cuanto comunidad de los seres racionales. Una ética feminista es, obviamente, algo distinto de una ética para las mujeres. Mucho menos se nos ocurre el disparate de pensar que una ética feminista es aquella cuyos enunciados serían expresión de valores femeninos. Si bien puede hablarse de valores femeninos en un sentido sociológico, carecería por completo de sentido hablar de valores femeninos en un sentido ético. Existen corrientes en el feminismo que seguramente verían con buenos ojos que la cuestión de una ética feminista se planteara como una reivindicación de los valores femeninos frente al imperialismo de los valores masculinos. Por nuestra parte deseamos puntualizar que no compartimos esta actitud en la medida que pensamos que puede ser profundamente ambigua. Pues ¿qué código de valores podría contraponer ahora el feminismo al de los valores masculinos dominantes? Estos mismos valores están considerados tales en su llamada "complementariedad" con los femeninos, que quedan definidos de esta forma en un sistema de oposiciones que responde en última instancia a determinadas construcciones sociales tanto de la mujer como del hombre-varón: este sistema constituye una totalidad y hay que oponerse a él como un todo. Una ética feminista que no tenga en cuenta este hecho fundamental es una ética de la impotencia.

(…)

La reivindicación de los llamados valores femeninos tiene así el profundo peligro de asumir acríticamente una tabla de valores en la que éstos toman su sentido precisamente de su contraposición respecto a otros valores. Al promocionar conscientemente uno de los polos de la relación, el resultado no es sino el refuerzo de toda a tabla.

(…)

Pues bien, si una ética no es feminista por ni por las características de su destinatario ni por las de los valores que propone, ¿qué significa hablar de una ética feminista?

(…)

Una ética feminista se plantea ante todo como crítica de la ética. No puede ser sino denuncia de la ficción de universalidad que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia, sobre todo, de las éticas filosóficas. No puede ser sino una crítica de la actitud acrítica de la ética que construye su destinatario sobre la base de la mala abstracción -la de una universalidad sin determinaciones de contenido o un contenido sin universalidad- y la mistificación.

(…)

Ciertamente, a una ética feminista le correspondería la elaboración de un nuevo concepto de la universalidad…

Hacia una crítica de la razón patriarcal

Textos de Gargallo

Ética para sí es la libre acción de una persona en solidaridad con las demás y el todo, tanto en contra de la injusticia de la dominación de una persona, sexo, clase, cultura o raza en nombre de su supuesta universalidad, tanto en contra del avasallamiento de la naturaleza de la que somos parte con base en una supuesta superioridad humana sobre todo lo vivo.
Ética feminista es la que, actuando contra el privilegio moral y social del macho de la especie humana, reconocido como universal en la cultura, descubre que éste constituye la injusticia inicial sobre la que se ha construido un sistema lógico-político que ha llevado a la humanidad por una senda de destrucción e incapacidad de paz.
Como feminista, por tanto, actúo responsablemente en contra del sistema cada vez que lo descalifico en una de sus injusticias. Asimismo, mediante esta acción ética me libero. De tal modo la liberación ética feminista es la que impulsa mi acción y es el resultado de mi accionar. Esto implica que, para mí, en la ética feminista no hay fin ni medios para alcanzarlo, ya que ambos momentos de la acción se confunden, son lo mismo.
El feminismo no se agota en la lucha (palabra de contenido competitivo patriarcal) por la liberación de las mujeres, ni es un instrumento de recuperación de los ideales más elevados de las utopías pasadas; el feminismo es una ética porque no deja fuera de su razonamiento a ningún elemento de lo humano. Al reivindicar que lo privado es también público, ha ampliado la esfera de la ética (como acción individual libre y responsable) a la política (como acción de y en la sociedad), negando a ésta última como ámbito desligado de la acción individual. El feminismo es una ética y como tal una propuesta civilizatoria distinta, una transformación de todas las relaciones que el ser humano es capaz de producir.
He llegado a esta posición a través de un camino plagado de rebeliones individuales contra mi situación de desigual. Hoy no llamaría a todas ellas feministas. Inconscientemente, cada vez que mi malestar se manifiesta a través de "pugnas" o luchas sociales, estaba aceptando las reglas del sistema de competitividad masculina. En él se ha permitido actuar a mujeres dispuestas a muchos esfuerzos, pues son necesarios para demostrar que es posible escaparse a la condición femenina, es decir, para probar que el mundo social no ha sido impostado sobre lo masculino, sino que es supuestamente neutro. Sin embargo, todas mis rebeliones conformaron la personalidad de una cuestionadora que, cuando se encontró con otras cuestionadoras, fue capaz de reconocer éticamente su diferencia sexual.
Desde entonces, para mí, la ética es el proceso de construcción de una relación de respeto entre mi forma de ser y las de los demás, entre yo y la naturaleza de la que soy parte, que arranca de la conciencia de que no hay normas iguales para diferentes. La libertad a la que me enfrento por la no igualdad frente a la norma me responsabiliza, me da vida, me impulsa a actuar en la humanidad.
La ética es, por lo tanto, una acción de libertad relacional, una humanización.

Ética, ética feminista y libertad

La ética de la liberación en América Latina: Dussel

En la década del ´70 comienza a desarrollarse una corriente filosófica en América Latina en busca de un pensamiento que surja de su realidad particular, exprese su identidad y plantee los desafíos que sus pueblos enfrentan. En el marco de la posguerra, el estreno de la ONU y la declaración de los Derechos Humanos, el proceso de descolonización, la guerra fría y la gran conmoción regional por la revolución cubana, la renovación eclesial producida por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal en Medellín (1968), América Latina se redescubre como dominada, sometida y no suficientemente emancipada. En ese contexto es que surgen y se elaboran la Teología y la Filosofía de la Liberación, cada una con su especificidad, pero ligadas con profundos lazos. Este acercamiento y diálogo fecundo entre teología y filosofía señala una superación del influjo secularizador iniciado en la modernidad y constituye un rasgo propio del pensamiento latinoamericano, que toma como punto de partida el ethos propio de sus pueblos, en el cual la religiosidad es un núcleo central.

En esa línea trabajan multitud de autores, entre los cuales se encuentra el filósofo argentino Enrique Dussel. Dussel desarrolla su pensamiento en diálogo con múltiples teorías y autores, entre los cuales Levinas ocupa un lugar relevante. El punto de partida es la crítica del eurocentrismo de la modernidad. El replanteo de las nociones de centro y periferia permite elaborar un discurso a partir de los excluidos, el pensamiento de los oprimidos que rompe con la totalidad vigente, que deja afuera una exterioridad que debe elaborar su discurso contrahegemónico. Pensar a partir de la víctima permite la crítica al sistema y la ética vigente. En debates con Apel, Habermas y Cortina, Dussel reconoce el valor del hecho lingüístico, pero señala que antes hay una materialidad en la que se sitúa la vida humana, su preservación e integridad. El momento "formal" se apoya así sobre una realidad "material".

Dussel toma como base el encuentro con el "otro", a partir del pensamiento de Levinas. Se trata de una ética construida desde el punto de vista de las víctimas, que se funda en la materialidad de la vida y que admite una instancia formal de universalización de la ética. En tal sentido, se aparta de las propuestas posmodernas

que cierran las puertas a la universalidad y promueven un pensamiento fragmentario y débil.

De la vida como base material surge que quien quiere actuar éticamente, ha de promover y desarrollar la vida en cada sujeto humano en el seno de una comunidad. Sin desarrollo de la vida, no es posible diálogo ni consensos. La vida es un requisito básico y, dada su universalidad material, es un enunciado que puede ser universalizado en una instancia formal, el diálogo intersubjetivo en búsqueda de consenso, en la línea de lo propuesto por la ética discursiva.

La dimensión formal de la ética de Dussel desarrolla el aspecto procedimental en la construcción de normas con validez universal a partir del consenso intersubjetivo. Se crea así una nueva comunidad de comunicación que entra en contradicción con lo imperante. Esa nueva comunidad y discurso, como instancia formal, se apoya en una realidad material: sea el dolor, la explotación, el hambre, incorporando la perspectiva de las víctimas, de la alteridad, de los excluidos y dominados. Así se rompe con la "totalidad vigente" y se evita que "la ética del discurso" se mueva en el campo de la reproducción de las asimetrías existentes, por convalidar el statu quo por medio de un diálogo en que no participan los perjudicados por el sistema. La instancia formal de la ética está constituida por la comunidad de comunicación integrada por las víctimas y los excluidos de la totalidad instaurada.

Además de los niveles material y formal, Dussel incluye un tercer nivel de fundamentación que denomina procesual, que consiste en la evaluación de la "factibilidad" de lo elaborado por los niveles material y formal. La tarea de la ética no solamente incluye la elaboración de lo bueno, sino que implica la consideración de su realización, las mediaciones, acciones e instrumentos para la implementación de lo "bueno". La ética, por ser praxis, no puede quedarse en el mero señalamiento de fines deseables, sino que tiene que trabajar sobre los medios.

La fundamentación realizada, como puede verse, integra elementos de diferentes vertientes alrededor de un eje, que es la liberación. La ética de la liberación no es una teoría destinada al debate académico, sino a la transformación, a la praxis. Esa acción transformadora se concreta, como se ha dicho, en tres momentos. Inicia con el análisis crítico del aspecto material, muy enfocado en la propia realidad latinoamericana, esto es el análisis de la realidad fáctica del desarrollo de la vida, sus alcances y limitaciones, la experiencia de la explotación, la exclusión, la pobreza, el sufrimiento. Se trata del descubrimiento del "otro" excluido de la totalidad vigente

hegemónica. Una segunda fase analítica se dirige hacia la dimensión formal, en la cual se puede constatar la asimetría en la producción del discurso, dominado por los sectores hegemónicos. Cobra entonces relevancia la construcción de una intersubjetividad antihegemónica, la conformación de una nueva comunidad de comunicación, un "nosotros" a partir de la cual se manifiesta la voz de los explotados y su necesidad de liberación. Es un discurso elaborado por las víctimas y dirigido hacia quienes están en la misma condición, tanto en América Latina como en el resto del mundo, a fin de acrecentar la comunidad. Y es también orientado hacia los productores de la exclusión, para contradecir dialécticamente la ética dominante y deslegitimar su verdad. Por último, la realización de esa ética de liberación se concreta en una praxis liberadora llevada adelante por ese nuevo "nosotros".

Es muy esclarecedor el diálogo sostenido por Dussel y Cortina en el Foro "Interioridad y crisis del futuro humano" en la ciudad de Puebla en 1999. Allí se asiste al debate entre los aspectos materiales y formales de la ética, entre la perspectiva "sustancialista" y la "procedimental", sin adoptar posiciones excluyentes sino en busca de acercamiento e integración.

Textos de Dussel

En primer lugar, todo lo «moral», la «moral» como sistema vigente, es relativo al mismo sistema como totalidad concreta. La «moralidad» azteca -lo que allí es bueno o malo- no puede ser juzgada desde la «moralidad» romana o hindú. Sacada de su contexto, la praxis del guerrero azteca no tiene sentido «moral» para el griego o hindú, y viceversa. Las «morales» son totalidades de sentido (como Hegel explica en el concepto de "Sittlichkeit": costumbres de un pueblo). Así, cada moral es relativa a sí misma y sin comparación posible.
En segundo lugar, lo «ético» contiene una exigencia válida en todo sistema, en todos los tiempos: «Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso yo te mando: Abre la mano a tu hermano...» (Dt 15,11). Nunca en la historia dejará de haberlos, es decir, siempre los habrá. y como esa realidad no tiene límite, tampoco lo tiene la orden, la exigencia, la norma ética: «Abre tu mano a tu hermano...», «¡Libera al pobre!», «¡Da de comer al hambriento!», «¡Ayuda al necesitado!», son exigencias éticas absolutas, válidas para y en todos los sistemas morales relativos.
En efecto, las exigencias éticas son trascendentales a las exigencias morales. Pueden darse con ellas, ante ellas o contra ellas. Las exigencias morales son empíricas, históricas, relativas, sistemáticas; las exigencias éticas son trascendentales, absolutas y, sin embargo, concretas (no universales).
(…)
Toda cultura -en el sentido de una civilización tal como la asiria o egipcia, griega o hindú, feudal europea o azteca, inca o chibcha, bantú o de Zimbabwe-

contiene siempre una moral como sistema práctico concreto. Un sistema práctico o la totalidad de la praxis de un pueblo (o grupo, o clase, etc.) consiste en una completa estructura de «relaciones» interpersonales tenidas por normales, naturales, legítimas, buenas. En la familia, la economía, la política, la religión, etc. Estas relaciones prácticas quedan, por su parte, definidas por normas, exigencias, órdenes o leyes morales que obligan a los miembros a su cumplimiento.

Ese sistema de praxis, normas y relaciones es estable, se transmite de generación en generación por la educación, tiene sus órganos de coacción (instituciones policiales, cárceles, etc.) que pueden imponer penas a los que infringen las normas. Hay autoridades morales (desde shamanes o sacerdotes hasta tribunales de justicia) respetadas en el consenso de la sociedad civil. Ningún pueblo puede dejar de tener un orden moral codificado desde antiguo y tenido por propio por todos los miembros normales.

Y bien, esa totalidad práctica es relativa. En primer lugar, relativa a sí misma. Es decir, vale en cuanto todos la tienen por válida: consenso (es una tautología). En segundo lugar, es relativa porque vale para este grupo, pero no para otro; ya que, habiendo nacido en circunstancias precisas, se diferencia de todo otro orden moral histórico.

(...)

El sujeto del orden moral es el miembro dominante de dicho sistema. En el feudalismo, el señor feudal; en el capitalismo, el propietario del capital. El sujeto del orden ético, en cambio, es el miembro dominado, el pobre de dicho sistema.

En el feudalismo, el siervo; en el capitalismo, el asalariado.

Las exigencias éticas son contra-exigencias morales. Si la moral dice: «¡Respeta al señor feudal!», la ética ordena: «¡Respeta al siervo!» Esta última exigencia «trasciende», pone en cuestión y exige ir más allá del feudalismo. Es una exigencia absoluta, trascendental, crítica.

La ética del evangelio, o mejor, el evangelio como ética, no es una moral que proponga normas empíricas concretas, y ni siquiera una ética para un tiempo: «¡Libera al siervo!». En ese caso no valdría ya para otro sistema futuro. Dice, en cambio: «¡Bienaventurados los pobres!» «Pobres» los hay en todo sistema moral posible; no es este o aquel tipo de pobres; es el pobre en cuanto tal: es una exigencia absoluta, no relativa a este o aquel sistema moral histórico.

(...)

Como no puede haber sólo ética sin moral (como no podría haber habido encarnación con la sola persona del Verbo sin carne), la crítica ética a un sistema moral como el grecorromano de hecho generó una nueva moral, un nuevo mundo moral: la cristiandad bizantina y latina, principalmente. Este nuevo orden moral tiende a confundirse con la ética del evangelio y a negarla; es el peligro posible de la doctrina social.

Desde Jesús, los apóstoles, los apologistas, los Padres de la Iglesia, la Iglesia de los pobres perseguida, la de los mártires, fue evangelizando el mundo mediterráneo grecorromano. La moral de Platón, Aristóteles, Plotino, helenística, etc., recibió la crítica radical de la ética cristiana. Pero..., lentamente, el nuevo mundo creyó ser la ciudad de Dios; la nueva civilización se pensó a sí misma como el reino de Dios en la tierra: la cristiandad.

Se produjo así la identidad entre la moral bizantina y latina, históricas y relativas, con las exigencias siempre trascendentales de la ética del evangelio.

Sólo los santos recordaron durante siglos la trascendentalidad no «moralizable» de la ética de Jesús. Al fin de la Edad Media muchos cristianos realizaron la crítica ético-cristiana del mundo feudal y dieron los fundamentos para el mundo capitalista en las corporaciones de los «pobres» que se arremolinaban en las ciudades medievales. De la misma manera nos toca a nosotros, siguiendo a muchos cristianos desde el siglo XVIII, volver a realizar la crítica ética de la moral capitalista -con la que tantos cristianos se han identificado de manera absoluta, cayendo entonces en el relativismo de una moral burguesa histórica-.

La tarea en América Latina y en el mundo hoy es, justamente, recordar una vez más las exigencias trascendentales de la ética cristiana, que no puede identificarse a la moral del capitalismo. Las morales desaparecen, la ética permanece.

(...)

Las exigencias éticas no son sólo normas prácticas que se proponen para su cumplimiento. En realidad, son la praxis y el tipo de relaciones vividas efectivamente en la comunidad cristiana.

(...)

La ética es afirmación de la vida desde la experiencia de la comunidad, relación de amor de justicia entre los hermanos. Aunque es afirmación, se enuncia aparentemente como «negación»: «No matarás, no robarás». En efecto, «no matarás» es una negación. Pero, como ya hemos dicho, «matar» es una negación de la vida. Luego: «No al no a la vida» es negación de negación: afirmación. La crítica ética no es fundamentalmente negativa: niega la dominación, el pecado, la praxis satánica, afirma la experiencia vivida en la comunidad. No es destructiva, es constructiva.

(...)

La ética aparece proféticamente para criticar, desde la afirmación de la justicia vivida en la comunidad (pero como está en la exterioridad del sistema es utópica), el pecado institucional, histórico, concreto. En cada época tiene diferente contenido (tantos contenidos como las morales relativas históricas). En cada caso criticará algún contenido diferente, pero desde la misma razón formal: es el pobre en este sistema moral o práctico el bienaventurado. El es el criterio de la bondad o maldad de las instituciones. No olvidando nunca que el pobre ahora y aquí es Cristo mismo.

Desde el dolor, la injusticia sufrida, la dominación que priva de vida al pobre en este sistema, y según sus concretas instituciones, el profeta niega dichas relaciones sociales y las juzga, aun a las normas morales, como éticamente perversas.

Por ello su vigencia es absoluta y, sin embargo, concreta: este pobre es diverso de todo otro pobre (el siervo no es un obrero asalariado).

(...)

Si las morales son múltiples y evolucionan en el tiempo, la ética es una y por su carácter absoluto tiene vigencia permanente. Su evolución es mucho más lenta, ya que crece en su continuo ejercerse ante morales históricas. (...) La unicidad crítico-trascendental de la ética quiere indicar que la ética es una (ante las muchas morales); que es trascendental a todas y cada una de las morales (las morales son por definición inmanentes, intransistémicas); se sitúa ante la moral y la niega en aquello que tiene de dominadora, injusta (pero no a

partir de los principios de la moral, y ni siquiera de contenidos previamente definidos, sino desde el pobre en dicho sistema).
(…)
Toda crítica ético-profética que destruye un mundo moral origina otro, otro mundo moral nuevo. Las morales son la encarnación de la crítica ética (como en el caso de las cristiandades, el feudalismo europeo, el capitalismo y el socialismo).
(…)
Llamamos «moralizante» al proceso que parte de un momento de crítica ética y lentamente se transforma en una nueva moral. La crítica cristiana ético-profética contra el mundo moral grecorromano, desde la exterioridad de las comunidades cristianas de base, se transmutó en algunos siglos en la cristiandad feudal europea o en el mundo bizantino, copto, armenio, etcétera. La ética derivó en moral vigente, dominadora, justificante del pecado económico, político, sexual, etc. Este proceso «moralizante» no sólo es inevitable, sino que es necesario, ya que la ética sin moral no existiría, ni podría ir asegurando, realizando, institucionalizando sus logros en la historia. La eticidad se va realizando en las moralidades hacia la parusía a través de toda la historia mundial.
De todas maneras, una vez constituida la «nueva» moral procedente de un momento ético, la ética reaparece para cumplir nuevamente su función destructiva de lo anquilosado, viejo, injusto, y así relanzar la historia hacia mayores realizaciones. Como la ética es una y absoluta, reaparece por medio de los profetas en su momento oportuno, como en América Latina hoy.

Ética comunitaria

Boff: racionalidad y afectividad

Este fraile brasilero, filósofo y teólogo de la liberación, desarrolló una línea de pensamiento que lo llevó a padecer cuestionamientos por parte de los órganos eclesiásticos defensores de la recta doctrina, a partir de lo cual decidió dejar la orden franciscana y el ministerio sacerdotal. En su sistematización de la ética integra lo filosófico con lo bíblico, porque sostiene que el pensamiento ético en las culturas está fundado tanto por la religión como por la razón. Este es un elemento que comparte con otros autores de la filosofía latinoamericana, que toma como punto de partida el ethos cultural propio, en que la religiosidad cristiana constituye un núcleo central. En tal sentido, la secularización fundante y característica de la modernidad es vista como una instancia artificial que desnaturaliza el pensamiento, al privarlo de una fuente privilegiada como es la tradición religiosa inserta en la cultura.

Otro elemento central es el posicionamiento que ofrece a la afectividad como instancia imprescindible para el pensamiento ético. Desnuda la ilusión de la

omnipotencia de la razón, que se expresa en el "pienso, luego existo" cartesiano. En cambio, postula la centralidad de lo afectivo y pasional: "siento, luego existo". El ser humano vive la tensión entre el "pathos" y el "logos". La ética ha sido tradicionalmente producto de la racionalidad. Es preciso que la ética recupere el corazón y la trascendencia. En tal sentido, destaca que el amor es centro de la existencia humana y, por tanto, ha de ser el núcleo de la ética. De ese amor brota un ethos que cuida, que se responsabiliza, se solidariza, se compadece e integra.

A partir de ahí, construye una ética que procura la responsabilidad hacia la vida y todo lo existente, una ética ecológica, planetaria, pacifista. Hay una teleología básica que consiste en la preservación de la vida y la armonía del universo.

El pecado de Adán y Eva es haber querido propasar los límites. El ser humano debe ser capaz de autolimitarse y vivir acorde a la "justa medida" de la "arete" de los griegos. Una ética que, junto a la prudencia, da lugar al sentimiento y a la afectividad, será capaz de promover el bien común para toda la comunidad viviente, un desarrollo auténticamente humano para todos en un clima de fraternidad, solidaridad, cuidado de la naturaleza y cooperación.

Se percibe en Boff la influencia de Levinas, especialmente por la importancia que se asigna a la presencia del "otro" en la ética. Asimismo, en relación con la necesidad de la ética para la supervivencia humana ante los desafíos actuales, hay concordancia con Küng con su punto de partida en el ethos religioso de las culturas para una ética planetaria. También se evidencia el aporte de Jonas con su llamado a la responsabilidad y al cuidado frente a las demandas ecológicas del mundo actual. Y muy claramente, articulándolo todo, se manifiesta la base cristiana de una elaboración que surge de una praxis comprometida con los pobres, elaboración en la cual el amor es el elemento central a nivel teológico, metafísico, antropológico y, por lo tanto, ético.

Textos de Boff

Hoy vivimos una grave crisis mundial de valores. A la inmensa mayoría de la humanidad le resulta difícil saber lo que es correcto y lo que no lo es. Ese oscurecimiento del horizonte ético redunda en una enorme inseguridad en la vida y en una permanente tensión en las relaciones sociales, que tienden a organizarse más alrededor de intereses particulares que en torno al derecho y la justicia. Este hecho se agrava aún más por causa de la propia lógica dominante de la economía y del mercado, que se rige por la competencia -la

cual crea oposiciones y exclusiones- y no por la cooperación -que armoniza e incluye. Con ello se dificulta el encuentro de estrellas-guía y de puntos de referencia comunes, importantes para las conductas personales y sociales.
Conviene también no olvidar lo que constató el historiador Eric Hobsbawm en su obra The Age of Extremes [La era de los extremos]: ha habido más cambios en la humanidad en los últimos cincuenta años que desde la edad de piedra. Esa aceleración ha hecho que los mapas conocidos ya no puedan orientamos, que la brújula haya llegado a perder el Norte. En esta situación dramática, ¿cómo fundar un discurso ético mínimamente consistente?
(...)
El estudio de la historia revela que hay dos fuentes que orientaron y siguen orientando ética y moralmente a las sociedades hasta nuestros días: las religiones y la razón.
Las religiones continúan siendo los nichos de valor privilegiados para la mayoría de la humanidad.
(...)
Dejando a un lado las diferencias, que no son pocas, los puntos comunes entre ellas permiten elaborar un consenso ético mínimo, capaz de mantener unida a la humanidad y de preservar el capital ecológico indispensable para la vida. Las religiones representan en la historia el ethos que ama y cuida.
La razón crítica, que irrumpió casi simultáneamente en todas las culturas mundiales en el siglo VI a.c., en el llamado «tiempo axial» (Karl Jaspers), trató de establecer desde el primer momento códigos éticos universalmente válidos. La fundamentación racional de la ética y de la moral (ética autónoma) representó un esfuerzo admirable del pensamiento humano desde los maestros griegos...
(...)
La crisis crea la oportunidad de ir a las raíces de la ética y nos invita a descender a aquella instancia en la que continuamente se forman valores. La ética, para ganar un mínimo de consenso, tiene que brotar de la base última de la existencia humana, que no reside en la razón, como siempre ha pretendido Occidente. La razón, como ha reconocido la misma filosofía, no es el primer momento ni el último de la existencia. Por eso no explica ni abarca todo. La razón se abre hacia abajo, de donde emerge algo más elemental y ancestral: la afectividad; y se abre también hacia arriba, hacia el espíritu, que es el momento en que la conciencia se siente parte de un todo y que culmina en la contemplación y en la espiritualidad. Por lo tanto, la experiencia fundamental no es «pienso, luego existo», sino «siento, luego existo». En la raíz de todo no está la razón (logos), sino la pasión (pathos).
(...)
La pasión es un caudal fantástico de energía que, como las aguas de un río, necesita márgenes, límites y la justa medida. De lo contrario, irrumpe avasalladora. Es aquí donde entra la función insustituible de la razón. Lo propio de la razón es ver claro y ordenar, disciplinar y definir la dirección de la pasión. Aquí surge una dialéctica dramática entre la pasión y la razón. Si la razón reprime la pasión, triunfan la rigidez, la tiranía del orden y la ética utilitaria. Si la pasión prescinde de la razón, dominan el delirio de las pulsiones y la ética hedonista, del puro disfrute de las cosas. Mas, si se impone la justa medida, y la pasión se sirve de la razón para un autodesarrollo

ordenado, entonces emergen las dos fuerzas que sustentan una ética prometedora: la ternura y el vigor.
(...)
De estas premisas puede nacer una ética capaz de incluir a todos en la familia humana. Tal ética se estructura en torno a los valores fundamentales ligados a la vida, a su cuidado, al trabajo, a las relaciones cooperativas y a la cultura de la no violencia y de la paz. Es un ethos que ama, cuida, se responsabiliza, se solidariza, se compadece
(...)
Cuando la razón busca hasta el fin, encuentra en su misma raíz el afecto que se expresa por el amor y, sobre ella, el espíritu que se manifiesta por la espiritualidad. Y al término de su búsqueda se encuentra con el misterio. El misterio no es el límite de la razón, sino lo ilimitado de ésta. Por eso el misterio sigue siendo misterio en todo conocimiento que se siente desafiado a conocer cada vez más. Cuando el otro irrumpe ante mí, nace la ética: Porque el otro me obliga a adoptar una actitud práctica de acogida, de indiferencia, de rechazo, de destrucción. El otro significa una pro-puesta. que pide una res-puesta con res-ponsa-bilidad.
(...)
El otro hace que surja el ethos que ama. Paradigma de este ethos es el cristianismo de los orígenes, el paleocristianismo, cuya diferencia del cristianismo histórico y de sus iglesias radica en el hecho de que éste, en el terreno de la ética, estuvo más influido por los maestros griegos que por el mensaje y la práctica de Jesús. El paleocristianismo, por el contrario, otorga una centralidad absoluta al amor al otro, que para Jesús es idéntico al amor a Dios. El amor es tan central que quien tiene amor lo tiene todo. Él atestigua la sagrada convicción según la cual Dios es amor (1 Jn 4,8), el amor viene de Dios (1 Jn 4,7) y el amor no morirá nunca (1 Co 13,8). Y ese amor es incondicional y universal, pues incluye también al enemigo (Lc 6,35). El ethos que ama se expresa en la regla de oro, atestiguada por todas las tradiciones de la humanidad: «Ama al prójimo como a ti mismo»; «No hagas al otro lo que no deseas que te hagan a ti». Así pues, el amor es central porque, para el cristianismo, el otro es central.
(...)
El ethos que ama funda un nuevo sentido de vivir. Amar al otro es darle razón de existir. No hay razón para existir. La existencia es pura gratuidad. Amar al otro es querer que exista, porque el amor hace que el otro sea importante.
(...)
El amor es la fuente de los valores. Solamente ese ethos que ama puede responder a los desafíos actuales que son de vida o muerte. Hace que los distantes sean próximos, y que los próximos sean hermanos y hermanas. También cuidamos todo lo que amamos. El ethos que ama se abre al ethos que cuida, se responsabiliza y se compadece.
(...)
Cuando amamos, cuidamos; y cuando cuidamos, amamos. Por eso el ethos que ama se completa con el ethos que cuida. El «cuidado» constituye la categoría central del nuevo paradigma de civilización que pugna por emerger en todas las partes del mundo. La falta de cuidado en el modo de tratar la naturaleza y los recursos escasos, la ausencia de cuidado en relación con el poder de la tecnociencia que construye armas de destrucción masiva y de devastación de

la biosfera y de la propia supervivencia de la especie humana, nos está llevando a un impasse sin precedentes. O cuidamos o perecemos.
(…)
En las conciencias más despiertas está surgiendo la siguiente convicción: o la civilización planetaria deja de ser predominantemente occidental o dejará de existir. Estamos obligados a desarrollar un ethos de responsabilidad ilimitada hacia todo lo que existe y vive, como condición de supervivencia de la humanidad y de su hábitat natural. Responsabilidad es la capacidad de dar respuestas eficaces (responsum en latín, de donde viene «responsabilidad») a los problemas que nos plantea la compleja realidad actual. Y sólo lo conseguiremos con un ethos que ame, cuide y se responsabilice. La responsabilidad surge cuando nos damos cuenta de las consecuencias de nuestros actos sobre los demás y sobre la naturaleza.

Ética y Moral

Ética convergente

Ricardo Maliandi, destacado filósofo argentino, elabora una propuesta ética que, ante posturas radicalmente escépticas y relativistas, empieza por afirmar la posibilidad de fundamentar la ética. Lo hace sosteniendo que la argumentación con que intenta fundamentar la ética es, en sí misma, una fundamentación, en la medida que establece las bases actitudinales que requieren el diálogo y la intersubjetividad. Toma de la ética del discurso de Apel y Habermas elementos para la fundamentación ética: si para justificar hay que argumentar con otros, las condiciones "a priori" de ese diálogo son en sí mismas una base ética que opera como punto de partida. El fundamento no está en "aquello que se dice" en ese diálogo sino en las "condiciones necesarias para decirlo". Es entonces en el análisis de la racionalidad argumentativa en el análisis pragmático del discurso, que se han de encontrar los criterios éticos básicos.

Una vez sentadas esas bases, Maliandi tomoa como punto de partida empírico el conflicto. La vida humana, la realidad social, es conflictiva. La conflictividad es un rasgo propio de los sistemas complejos y dinámicos, en que los movimientos de diferentes elementos generan roces y choques entre ellos. Y eso se manifiesta claramente en la ética. Si la armonía fuese total, no haría falta la ética. Y si la conflictividad fuese absoluta, tampoco. El campo de la ética se sitúa en la tensión propia de las realidades complejas y dinámicas.

Esa conflictividad también se expresa en la razón misma, ya que ejerce una doble función, la de crítica y la de fundamentación y, por otra parte, trabaja en una doble dimensión: la sincrónica y la diacrónica. A partir de la complejidad de elementos que integran el dinamismo de la razón, se manifiestan diferentes principios en conflicto. Esos principios son: la universalización, la individualización, la conservación y la realización. Maliandi plantea las tensiones entre universalismo - particularismo y principialismo - consecuencialismo, tensiones que se observan a lo largo de la historia de la ética, en las cuales a su vez se incluyen las tensiones entre deontología y axiología, ética formal y ética material, tradición y progreso.

La original propuesta de Maliandi consiste en la elaboración de un principio superador de antinomias, el principio de "convergencia". Por este principio, una suerte de "meta-principio", se reconoce la validez de los cuatro principios (universal/totalidad – particular/individual – tradición/conservación – novedad/realización) y se regula su interacción conflictiva. De esta forma, el principio de convergencia opera de acuerdo a cada situación, teniendo en cuenta los cuatro principios. Según el caso, podrá prevalecer uno de ellos, pero nunca de modo que implique la ausencia total de alguno de los cuatro. Por un lado, no hay falsas exclusiones entre lo particular, que caracteriza las situaciones concretas de la vida real (individualización) y lo universal, que remite a la totalidad (universalización). Tampoco hay una oposición insalvable entre la tradición, lo heredado, la continuidad de los principios de la moralidad vigente (conservación) y el surgimiento lo nuevo, la eficacia que emerge de la creación y el dinamismo de los tiempos (realización). Maliandi estructura así los principios a partir de la consideración de las variables "espacio" (razón sincrónica: universal - particular) y "tiempo" (razón diacrónica: conservación - novedad) en el ejercicio de la racionalidad ética.

La razón, en su carácter dialógico e intersubjetivo, ejerciendo sus funciones de crítica y fundamentación en las dimensiones sincrónica y diacrónica, puede así establecer una convergencia entre opuestos aparentes. Se trata de admitir la complejidad y conflictividad de lo real y de no resolverla por medio de la exclusión, sino a través de la integración. El correlato racional de esos rasgos es una racionalidad que renuncia a simplificaciones y oposiciones insalvables. Los cuatro principios expresan elementos válidos que deben converger en el horizonte de la ética. Y, por eso mismo, no pueden anularse sin mutilar la vida humana.

Esta elaboración reconoce que la ética se mueve en la incertidumbre, en la antinomia. En un campo abstracto se puede obtener claridad conceptual, pero en la realidad concreta, dinámica y compleja no es sencillo "saber qué hacer". Y, ante el aparente choque de principios, Maliandi propone un procedimiento integrador.

Textos de Maliandi

"Convergencia" alude a (…) la exigencia de no transgredir ninguno de los cuatro principios que resultan del entrecruzamiento de dimensiones y estructuras ("universalización", "individualización", "conservación" y "realización"). Dicho de otro modo: la ética convergente reconoce que toda acción moral remite, en última instancia, a principios (principialismo), pero que, como éstos son cuatro (pluriprincipialismo o cuadriprincipialismo) y nunca son mutuamente compatibles entre sí, es necesario también un criterio acerca de la manera más racional de responder simultáneamente a sus respectivas exigencias y a las incompatibilidades entre las mismas, y entiende que ese criterio consiste en privilegiar la indemnidad de todos los principios sobre el cumplimiento pleno u "óptimo" de cada uno de ellos (…) Cada uno de los cumplimientos óptimos, por separado, es "posible", pero a la vez, imposible con los cumplimientos de los demás, o al menos con el cumplimiento de alguno de ellos. En consecuencia, se asume la gran paradoja derivada de la complejidad del ethos: el cumplimiento óptimo de un principio ético es un modo de incurrir en transgresión del sistema ético integral.

(…)

El dicho popular de que "lo mejor es enemigo de lo bueno" resulta así válido precisamente para el núcleo de las cuestiones éticas.

(…)

En otros términos: quien reconoce principios está moralmente obligado a respetarlos. Pero si reconoce también que los principios están en conflicto entre sí, ese respeto no puede consistir en el cumplimiento óptimo de todos, sino en el cuidado de que ninguno de ellos sea vulnerado, o "pasado por alto", como si no se lo reconociera. Tal es el sentido de la priorización de la indemnidad sobre la observancia plena…

(…)

La "flexión ética", o sea, el hecho de que un mismo principio pueda presentar distintos matices de vincularidad u obligatoriedad según se acentúe la perspectiva del agente, la del paciente o destinatario, o la de la situación o circunstancia en que tiene lugar el acto, es lo que permite cumplimientos graduales o parciales de cada uno de los principios.

(…)

Digamos, como síntesis y para concluir, que la fundamentación en ética convergente, consiste en demostrar que hay cuatro principios éticos racionales, presupuestos a priori en todo fenómeno moral y que guardan entre sí relaciones conflictivas (en el sentido de que establecen exigencias cuyos cumplimientos óptimos son incomposibles). La conflictividad no impide la fundamentación -como se ha pensado a veces- sino que, por el contrario, puede ayudar al reconocimiento correcto de los principios éticos.

(…)
La ética convergente ofrece así un "paradigma de aplicabilidad" que contrapone a otros que de hecho son usuales y que desde esta perspectiva se denominan "de autoridad", "de situación", "de rigorismo", "de provisionalidad", y "de restricción compensada". El de convergencia enfatiza la indemnidad de los principios por encima del cumplimiento óptimo de cada uno. El recurso a cumplimientos parciales puede permitir, precisamente, una "optimización de la convergencia" entre los cuatro.

Fundamentación y aplicación en ética convergente

¿Muchas teorías equivalen a ninguna?

Transitar este camino histórico por autores y elaboraciones diversas es una experiencia muy particular. A medida que se va avanzando por los siglos, puede que muchos adhieran con gusto a cada teoría que se va exponiendo y analizando: la centralidad del amor evangélico, el teleologismo eudemonista de los clásicos, la integración medieval entre cristianismo y legado grecolatino, la autonomía moderna, el deontologismo kantiano, el utilitarismo que promueve la felicidad general, la feroz crítica nietzscheana, la propuesta axiológica, el poder autocreador del existencialismo, los debates de los últimos cincuenta años, la posmodernidad que reinterpreta la ética en clave post-metafísica, los esfuerzos por fundamentar una ética universal en un mundo fragmentado, las críticas contra cualquier tipo de etnocentrismo, la elaboración de una filosofía propia desde la realidad latinoamericana, la búsqueda de convergencia.

Pero, ¿es posible acordar con tantas propuestas diferentes? ¿No se estaría cayendo en un eclecticismo criticable?

Por eso, tras una adhesión prematura a las teorías a medida que se van exponiendo, puede ser que, al llegar al final del trayecto, se reaccione en contrario y se opte por rechazar todas las propuestas y sus autores, interpretando esa diversidad como una demostración plena del relativismo de la ética y su incapacidad para definir claramente lo moralmente bueno y malo, alimentando el escepticismo respecto de este campo de la filosofía. La diversidad de planteos demostraría, de forma palpable e inequívoca, que es imposible alcanzar universalidad alguna, que no hay "ética" sino simplemente "morales" históricas, contextuales y particulares,

algunas con sofisticadas conceptualizaciones que unos cuantos autores sistematizaron con mayor o menor éxito. Pero no más que eso.

Sin embargo, al repasar el trayecto histórico con mayor profundidad, se puede concluir que la riqueza y variedad de teorías expresa justamente lo contrario. Si esas propuestas éticas logran provocar alguna adhesión y resultan razonables a medida que se exponen y analizan, es porque presentan elementos válidos, acentúan aspectos que integran la complejidad del fenómeno de la moralidad, argumentan con recursos aceptables y procuran integrar dimensiones relevantes a la hora de pensar las cuestiones morales. Por eso se descubre en ellas algo verdadero acerca de la libertad, la vida social, la realización humana, lo permanente, lo dinámico y lo cambiante, lo general, lo concreto, la trascendencia y el misterio. Que haya muchas teorías no significa que, necesariamente, una sea verdadera y las demás deban ser consideradas falsas, sino que estamos frente a dignas aproximaciones, formulaciones parciales, intentos válidos que integran un debate interminable que no encuentra una elaboración definitiva, pero sí desarrollos nacidos en diferentes contextos históricos y culturales, que esclarecen y abren la ética a nuevas sistematizaciones y problemas. Por eso, este recorrido no conduce al escepticismo, al relativismo o al cinismo sino, muy por el contrario, al reconocimiento de la complejidad humana, a la valoración de la riqueza del pensamiento, a la necesidad de diálogo y a la tarea de una constante reinterpretación de los núcleos centrales de los legados teóricos, en consonancia con el dinamismo de contextos históricos y sociales diversos. De esa forma, se podrá evitar que un análisis superficial lleve a falsas oposiciones y al menosprecio de aportes imprescindibles.

Por otra parte, el abordaje diacrónico realizado hace posible conocer el significado más preciso del vocabulario y las nociones centrales de la ética, al mismo tiempo que pone de manifiesto el ejercicio metodológico de la disciplina y sus objetivos. Además, el trayecto recorrido permite adquirir dimensión y perspectiva acerca de los debates éticos actuales. El trabajo de rastrear en el pasado los núcleos centrales de la filosofía en el tratamiento de la cuestión moral abre las problemáticas contemporáneas a nuevas preguntas, sitúa los conceptos en un contexto histórico y dinámico, a la vez que arraigado en la tradición. En las tensiones entre permanencia y cambio, entre lo universal y lo particular, entre lo axiológico y lo deontológico, entre las dimensiones material y formal de la ética, entre la heteronomía y la

autonomía se manifiesta la complejidad de una tarea indispensable para los desafíos de la humanidad actual y la construcción de un mundo mejor.

Los cambios en los escenarios culturales, políticos y sociales de las últimas décadas han incidido profundamente en la filosofía y han obligado a la ética a buscar nuevos fundamentos. En esa tarea, el bagaje de la tradición es un recurso inestimable para reformular una ética de cara al tiempo presente, que demanda formulaciones sólidas, de amplio consenso y de vigencia durable para una realidad líquida, que fluctúa ambiguamente entre la plasticidad creativa, la emancipación, la incertidumbre, el sin sentido, el temor, la audacia y la esperanza.

La búsqueda continúa.

Y eso mismo constituye una palabra más que significativa acerca de la ética.

III. Repensar la Ética

Ya introducidos los conceptos básicos y habiendo recorrido un trayecto histórico por la tradición ética con la cual los latinoamericanos estamos particularmente vinculados, intentaré desarrollar alguna sistematización en torno a la proyección actual de la ética.

El cambio que se puede observar en la redacción hacia la primera persona no es un desliz por inadvertencia, sino algo expresamente buscado, con la intención de señalar que, en este segmento, procuro exponer y problematizar algunas cuestiones y conceptos a partir de reflexiones que vengo desarrollando a lo largo de mi trayecto. Sin embargo, eso no significa que se trate de producciones estrictamente personales, sino que se han ido construyendo a partir del trabajo comunitario, el intercambio, las lecturas, la investigación, la docencia, los encuentros, el diálogo, la crítica, el abordaje de preguntas que emergen en las tareas, las elaboraciones originadas en múltiples actividades, las vivencias revisadas, la arbitrariedad de la memoria, las exigencias del presente, los desafíos del futuro.

Mi concepción de la filosofía no se ve reflejada en la estatua del pensador de Rodin, concentrado, inmóvil, aislado. Por el contrario, la filosofía siempre ha sido una reflexión entretejida con la praxis, una praxis que involucra la totalidad de las dimensiones de la persona y la existencia. Y eso es sobre todo válido cuando nos referimos particularmente a la ética: pensar qué hacer, pensar haciendo, hacer pensando, pensar lo hecho, sentir lo que se hace, pensar lo que se siente, sentir lo que se piensa.

Sentir, hacer, pensar: se pueden mencionar en cualquier orden, pero nunca separar.

Ética, gnoseología y epistemología: en busca de algunas certezas

Un punto que considero central consiste en analizar la problemática ética vinculada al conjunto de la filosofía. Y, en tal sentido, es fundamental visibilizar las relaciones de la ética con la gnoseología, la antropología y la ontología. En esas relaciones hay mucho por reflexionar, ya que se trata nada menos que de la

interdependencia entre diferentes dimensiones de la realidad, manifiestas en el abordaje filosófico.

Respecto de la relación entre los campos de la ética y de la gnoseología, resulta interesante pensar algunas analogías. Por supuesto, son ámbitos diferentes y no deben ser asimilados sin más. Pero observo que, frecuentemente, se trasladan de un campo a otro tanto el relativismo y la incertidumbre, como el dogmatismo y el absolutismo. Y esto no sólo en opiniones más o menos fundadas de gente común, sino también en textos de especialistas. Eso ocurre porque, efectivamente, existe una relación, de modo que es posible hacer analogías entre el "ser", el "saber" y el "obrar".

Ya en el libro bíblico del Génesis aparece el vínculo entre "saber" y "obrar", entre el conocimiento y lo moral, lo bueno y lo malo: el fruto prohibido a los humanos, por ser algo propio de la divinidad, es el del "árbol del conocimiento del bien y del mal". La serpiente lo dice claramente: "se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal". Conocimiento y discernimiento moral están íntimamente vinculados. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento, en el evangelio de Juan, hay una expresión de Jesús muy iluminadora: "la verdad los hará libres". Los dos campos aparecen en íntima relación: la libertad depende del conocimiento. Incluso, podemos aventurar algunas ecuaciones que refuerzan ese lazo: "a mayor conocimiento de la verdad, mayor libertad", y su opuesta: "cuanto más lejos de la verdad, menos libertad". Conocimiento y autonomía van de la mano, tal como lo expresó Kant junto a los iluministas del siglo XVIII: "atrévete a saber" y "sal de la infancia". Justamente, el siglo XVIII, "Siglo de las Luces", es especialmente paradigmático respecto de los vínculos entre la "luz" de la razón y el ensanchamiento de la libertad: la expansión del conocimiento expulsa la "oscuridad" de la ignorancia a fin de despejar de tropiezos el camino. Para aludir sólo a nuestro escenario latinoamericano, se podrían encontrar expresiones semejantes en Simón Rodríguez, Belgrano, Bolívar, Bello, Bilbao, Alberdi, Sarmiento y tantos otros que, en mayor o menor medida, son deudores de alguna forma de "iluminismo" y que, tanto en los procesos de independencia como en los de construcción política y social de los nuevos estados emancipados, no se cansan de vincular la ignorancia con la esclavitud, la oscuridad con la tiranía y la falta de instrucción con la sumisión. Pero esa vinculación no se encuentra exclusivamente en textos de la dirigencia decimonónica. El siglo XX sigue fiel a esa idea, aunque reformulada. Basta

mencionar la emblemática "pedagogía del oprimido" de Paulo Freire, por nombrar solo un ejemplo emblemático.

Debido a esta relación entre dos dimensiones nucleares del ser humano, sostener que no es posible alcanzar algún conocimiento de lo verdadero, suele acarrear la convicción de que es imposible alcanzar un saber riguroso sobre aquello que es bueno o malo. El pensamiento "débil" posmoderno realiza estos trayectos de ida y vuelta con gran fluidez. Y no es casual que una filosofía que entroniza la incertidumbre y el relativismo, respecto del conocimiento y la verdad, se encuentre en problemas para aportar discernimiento ético a una sociedad desorientada. Todo conocimiento sería contextual, histórico, interpretable, subjetivo y, por tanto, mudable, provisorio, cultural, situado, relativo. Esa fragilidad gnoseológica, como sostienen Vattimo y tantos otros, favorece una gran emancipación en el campo moral. Ya no hay que someterse a un relato, arquetipo o modelo, sino que, en el caos de las interpretaciones, la ética participa de la hermenéutica. Es más: la ética constituye la praxis hermenéutica.

Pero no olvidemos que aquello que en gnoseología y epistemología es barato o hasta gratis, en ética puede resultar muy caro. Un alambicado progresismo epistemológico seguramente sonará bastante ridículo ante un campo de concentración. Si fuese "verdad" que no existe posibilidad de establecer criterio alguno respecto de lo ético, todas las morales particulares serían igualmente válidas. Y, siguiendo esa línea, habría que admitir que, desde el punto de vista ético, carecemos de capacidad para afirmar que promover la solidaridad entre los pueblos es mejor que defender el aniquilamiento causado por la bomba atómica, que el respeto a la libertad de opinión y conciencia parece éticamente preferible a la quema de herejes o que da lo mismo criar un niño nacido con algún defecto orgánico que arrojarlo al abismo desde la cima de un acantilado.

Pienso que existe un "contrataque de la ética" frente a la fragilidad del área gnoseológica. Si el relativismo / subjetivismo / escepticismo no encontrasen obstáculos en la praxis del conocimiento, sin duda los encontrarán a partir de la "pragmática de la convivencia". No puede considerarse de forma indiferente cualquier acción. Y, a pesar de los esfuerzos que se hagan por tildar de etnocéntricas o relativas las apreciaciones éticas, hay razones que permiten pensar que ciertas acciones son preferibles antes que otras, sea cual fuere el contexto y la cultura en que se desarrolle el ser humano.

Ciertamente, esto no implica afirmar que exista una ética omnipotente capaz de dilucidarlo todo, pero indudablemente permite afirmar una ética mínima capaz de señalar algunas certezas al ser humano. De modo que, en consonancia con los desarrollos gnoseológicos de la filosofía, la ética rechaza la pretensión de alcanzar verdades eternas, absolutas o inmutables. Evitar el relativismo / subjetivismo / escepticismo no implica caer en un opuesto como el dogmatismo. Hay espacio para posturas intermedias. Sin embargo, alejarse de las verdades absolutas no obliga a pensar que el ser humano sólo puede balbucear incoherencias y falsedades, sino que existe la posibilidad de constituir un auténtico saber, consciente de sus alcances y limitaciones, capaz de crecimiento, llamado al cambio, pero no coqueteando irresponsablemente entre lo verdadero y lo falso, sino recorriendo aproximaciones progresivas hacia la verdad posible.

Para la vida humana y las cuestiones morales, es tan pernicioso no tener ninguna verdad como aferrarse a una con absoluta certeza.

Hurgando en las relaciones entre gnoseología y ética, si bien siempre manteniendo la autonomía y distancia de cada campo, es útil reflexionar sobre estas cuestiones a partir del pensamiento epistemológico de Popper. En una conferencia en la Academia Británica en 1960, sostiene que las epistemologías pesimistas están tan equivocadas como las optimistas. Llama la atención su afirmación acerca de que la fuente más importante de nuestros conocimientos es la tradición, instancia que revaloriza, aunque exige que sea sometida a un examen crítico riguroso. Si bien se refiere al campo epistemológico y científico, puede resultar iluminador pensarlo también para el mundo moral y la reflexión ética.

Por otro lado, se puede decir que, para Popper, la ciencia no se compone de verdades demostradas, de enunciados inmodificables, de teorías absolutamente seguras. Muy por el contrario, para Popper la ciencia consiste en un conjunto de hipótesis aún no refutadas. Toda teoría tenida por verdadera en la ciencia ha de ser falsable, lo cual no significa que sea falsa, sino que puede y debe ser sometida a prueba. De esa forma, podrá llegar a ser falsada o bien llegará a consolidarse, aunque nunca alcanzará un certificado eterno de validez. Las teorías que superan confirmaciones, corroboraciones, verificaciones o pruebas no constituyen una "verdad definitiva". Son consideradas aptas, conjuntos de enunciados aproximados a la verdad, pero no verdades demostradas irrefutablemente. Pero si una hipótesis, dependiente de una teoría, resulta refutada o falsada, si no supera las verificaciones,

podemos estar seguros de que es falsa. Dicho de otro modo: si pasa la prueba, no podrá ser considerada plenamente verdadera, pero si no pasa la prueba y es refutada, con certeza puede ser considerada falsa. De esta forma, el criterio epistemológico popperiano está afirmando la capacidad humana de alcanzar conocimiento científico en tanto aproximación progresiva a la verdad, una verdad nunca del todo descubierta o conquistada. Pero, paradojalmente, la certeza que orienta el camino de la búsqueda científica radica mucho más en lo que puede ser tenido por falso que en lo que puede ser considerado verdadero. Siguiendo estas reflexiones inspiradas en Popper, podemos afirmar que se puede saber mucho más y mejor "cómo no es" el mundo que "cómo es". Esto sugiere un emparentamiento con la antigua "teología negativa" que Santo Tomás de Aquino reelabora: de Dios no podemos saber "cómo es" sino "cómo no es". De haber un Dios, no ocupa un espacio determinado, es omnipresente; no tiene tiempo, es eterno; no tiene cuerpo, es espíritu.

¿A qué viene todo este recorrido por Popper y la teología negativa? Una gnoseología que se sabe limitada, pero que puede obtener al menos algunas certezas referidas a lo que "no es", puede ser una interesante plataforma para pensar la ética. En tal sentido, es posible que no logremos saber con certeza qué "podemos" o "debemos" hacer, pero tal vez logremos obtener certeza sobre algunas cosas que "no podemos" o "no debemos" hacer. Si a cien personas de diferentes edades, géneros y culturas les preguntamos qué quisieran para sus vidas, seguramente obtendremos muchísimas respuestas distintas. Pero si les preguntamos qué "no" quieren para sus vidas, podemos apostar que las respuestas serán sólo unas pocas. Así como en el campo gnoseológico podemos conocer con mayor certeza cómo "no es" el mundo, así también en el campo ético podemos tener mayor certeza sobre lo que "no" se debe hacer. Es algo que bien sabían los antiguos: de los diez mandamientos, siete están expresados de manera negativa: no mentir, no robar, no matar. También es algo que se ha experimentado claramente en el siglo XX: no es casualidad que la Declaración Universal de Derechos Humanos haya surgido en la inmediata posguerra como consecuencia de las atrocidades cometidas. La humanidad tomó conciencia y obtuvo amplio consenso sobre la dignidad humana a partir del horror ante aquello que "no" se puede hacer.

Tal vez, dos o tres simples "no" concentren las mayores y más universales afirmaciones que una ética mínima, humilde en sus pretensiones, puede ofrecer a la convivencia humana y al desarrollo de los pueblos. En esa línea, con un trabajo de

reflexión y diálogo, la ética podría llegar a fundamentar que "dañar la vida", "causar dolor", "usar o someter a otros", "impedir la libertad de los demás" y algunas otras acciones podrían ser consideradas "indeseables", originando así algunos principios básicos comunes. No hace falta un código ético exhaustivo e interminable. El sencillo, ancestral y breve "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan" es un principio antiguo, también expresado a través de la negación, con mucho para dar aún a la humanidad. Tal vez "amar al prójimo" resulte demasiado ambicioso en nuestros días. Es lamentable, pero dadas las circunstancias actuales, habría que conformarse con arrancar de más abajo: seguramente el mundo sería mucho mejor si, al menos, cumpliésemos un mandato menos pretencioso: "trate de vivir sin molestar a los demás". Habría que ver, sin embargo, si esa modesta exigencia no implica, necesariamente, alguna forma de amor.

Ética, antropología y ontología: el obrar sigue al ser y el ser al obrar

En orden a describir la relación entre lo antropológico y lo ético, se puede partir de la enseñanza de Aristóteles. Al delinear los rasgos específicos del ser humano, aquello que lo distingue de los animales y expresa su condición propia, afirma que es un ser dotado de razón, un animal racional. Y enseguida, como corolario, sostiene que es un ser social, dotado de lenguaje y capaz de discernir entre lo bueno y lo malo. Lo específico del ser humano, aquello que lo distingue del resto de los animales, es su racionalidad. Pero prestemos atención a que Aristóteles no resalta exclusivamente los aspectos cognitivos, especulativos y lógicos de la racionalidad, sino la tríada: sociedad, lenguaje, moral. La moralidad es expuesta como una dimensión constitutiva de lo humano, fundada en su carácter racional, en su entendimiento y deliberación, profundamente vinculada a la dimensión social de la persona, posible merced al lenguaje, indispensable para el desarrollo del individuo en la polis. En esa línea, la reflexión ética ejerce la racionalidad en el discernimiento moral, para determinar y realizar libremente las acciones voluntarias en el marco de la polis, en una estrecha relación entre ética y política.

Abordar lo ético desde lo antropológico, como propone esta lectura del aristotelismo, permite dimensionar la ética y considerarla en vínculos estrechos con el resto de las disciplinas filosóficas. Y la antropología aristotélica es mucho más actual de lo que muchas veces parece. Con el mote de "sustancialistas" se suele

encasillar como estáticas y cosificantes a algunas teorías de la filosofía del período clásico en oposición a teorías actuales, que serían presentadas como dinámicas y relacionales. Pero si se atiende a la categoría aristotélica de "relación" y a sus conceptos de "acto" y "potencia", se obtiene una visión antropológica muy dinámica y cercana a algunos desarrollos actuales herederos del existencialismo, que sostienen que el ser humano es una construcción permanente, un ser fundamentalmente relacional y dinámico, un proyecto en proceso, un ser cuya "esencia" no está definida ni dada "a priori", sino que sería un punto móvil, una esencia que "está siendo" elaborada y, en última instancia, sería el resultado del existir, aquello construido, una realidad "a posteriori".

En este tipo de visiones antropológicas, subyace la necesidad de la ética no ya exclusivamente como una orientación para el obrar, sino como una condición "ontológica" de construcción del ser. Probablemente, Aristóteles no consideraría tan originales estas formulaciones que priorizan la individuación existencial, el carácter relacional de toda realidad, particularmente de la persona, y una alta dosis de "potencia" abriendo lo real concreto a una infinidad de posibilidades. La ontología aristotélica, lejos de ser estática y cerrada, sienta las bases del dinamismo, la apertura y el proceso de realización. La realidad es "acto", pero también "potencia". Incluso podríamos afirmar que es "más" potencia que acto, en la medida que siempre es menos "aquello que de hecho es" que "aquello que podría llegar a ser". Por cada ser que está siendo tal o cual en acto, hay infinitas posibilidades de desarrollo y realización. Por eso, en la metafísica aristotélica, la causa final es la más original y decisiva, fundante de la matriz teleológica de la ética. Y esto se torna central, porque permite pensar no sólo en lo que "es", sino en lo que "puede" ser.

Hay una profunda riqueza en la ética en que lo "posible" se integra con lo "debido". Lo posible abre puertas y motiva la creatividad, vincula lo ético con lo ontológico, con el ser en acto y la potencia de ser. Y esa "potencia" no es "pasiva" sino "activa", aunque no es autosuficiente, sino profundamente relacional. Porque, para el aristotelismo, "nada pasa de la potencia al acto sino por la acción de un ser en acto". Hay una interdependencia ontológica que vincula todos los seres en un continuo movimiento. Y en ese escenario magnífico, la libertad construye caminos, sin estar obligada ni constreñida a recorrer una senda ya trazada. El reino de la potencia es el reino del "poder ser", que promueve una visión ética muy diferente de la que se establece si la pregunta se hace exclusivamente sobre el "deber ser".

"Poder" y "deber" no se excluyen: se integran en la medida que la "obligación moral" del ser humano consiste en llegar a "ser" lo más plenamente posible. Tenemos el deber de desplegar las potencialidades más ricas acorde al contexto de nuestra existencia. Nadie se arrepentirá de no haber hecho algo absolutamente fuera de sus posibilidades, pero sí de no haber sido quien hubiera podido llegar a ser. Y, de alguna forma, en el fuero íntimo de cada persona y en el núcleo profundo de cada comunidad, hay un lazo profundo entre el "poder ser" y el "deber ser", por el cual se expresa la conciencia a través de la satisfacción o la frustración al evaluar la coherencia, autenticidad, distorsión o distancia entre quienes somos, quienes podríamos ser y quienes debimos haber sido.

Por otra parte, no puedo dejar de vincular esta cuestión con los planteos clásicos según los cuales "el obrar sigue al ser". Esa formulación expresa que la ética ha de ser dependiente de la ontología. El ser humano es "tal cosa", esa es su "esencia" y, por tanto, de esa esencia o naturaleza se sigue que el ser humano "deba obrar de tal manera". Habría una esencia "a priori" y una acción "a posteriori". Pero ese principio tradicional no se sigue en una antropología existencialista en que la "esencia" no es un punto de partida, una "naturaleza dada", sino un emergente continuo en movimiento y un puerto de llegada: tanto un permanente "irse haciendo" como el "producto final" de la acción. Visto así, la "esencia en construcción" sería continua y la "esencia terminada" sería algo "a posteriori". Así, lo ético, en realidad, sería fundante de lo ontológico porque, siguiendo la expresión de Sartre: "la existencia precede a la esencia". El obrar no sigue al ser, sino que el ser es resultado del obrar.

Esta oposición entre planteos clásicos y contemporáneos podría formularse de modo no excluyente. Las nociones de potencia y acto, tan antiguas, permiten el juego entre lo que fue y lo que es, lo que "está siendo", lo que es "actualmente", lo que "es-ahí", lo que "puede ser" y lo que "terminará siendo". Bien planteado, y a pesar de la aparente contradicción, puede ser tan válido decir que "el obrar sigue al ser" como "el ser sigue al obrar". Si se concibe la esencia de forma dinámica, se puede decir que "el obrar sigue al ser", porque si el ser o esencia consiste en "ser un ser en construcción" o "ser un ser que se realiza progresivamente", es correcto afirmar que "el obrar sigue al ser": a una esencia que consiste en "tener que ser realizada", sigue un obrar que es "existir realizándola". Y, por otro lado, se puede afirmar sin contradicción que "el ser sigue al obrar", ya que esa esencia, tal como fue formulada,

es permanentemente resultado de la acción, un producto nunca terminado, en constante creación.

Por tanto, prefiero pensar la ética planteando, de forma complementaria y no contradictoria, que tanto "el ser sigue al obrar" como "el obrar sigue al ser".

Y no se trata de un mero juego de palabras.

En la misma línea, en el cruce entre lo ontológico y lo antropológico, la ética fue llamada por los clásicos "filosofía segunda", teniendo en cuenta que Aristóteles llamó "filosofía primera" a aquella ciencia que luego fue denominada "metafísica", nombre que significa "más allá de la física" y que se originó de modo casual, porque Andrónico ubicó en una biblioteca el tratado de "filosofía primera" luego del de "física". De ser un término que designaba el sitio en que estaba localizado el libro, "metafísica" pasó a ser un concepto. La metafísica, pues, sería lo "primero" en la filosofía porque trata sobre el ser. La ética sería lo "segundo" porque se ocupa del obrar. De ahí el concepto tradicional: "el obrar sigue al ser", porque depende de él. Esto expresa una forma de relación entre lo teórico y lo práctico: primero está el paso especulativo y luego se actúa acorde a lo pensado, primero se mira el mapa y luego se elige el camino, primero "pensar" para luego "obrar" en consecuencia, primero la "teoría" y después la "práctica". Tanto en el mundo griego como en la cristiandad medieval, y tanto en el aristotelismo como en el platonismo, esta visión, que aquí denominamos "clásica", toma como supuesto un "cosmos", una realidad inteligible, cognoscible por la razón humana. En lo antropológico, el entendimiento y la voluntad son las dos facultades del alma humana a partir de las cuales el ser humano existe, se constituye y actúa. Y en ese funcionamiento radica un sistema de precedencia: el intelecto, la razón, presenta la realidad a la voluntad, que así actúa en consecuencia. El nexo apropiado entre la facultad intelectiva y la volitiva está dado por una virtud, la prudencia, que es una suerte de "intelecto práctico", cuya función consiste en articular lo que "el ser humano conoce" con lo que el "ser humano hace".

Kant, sinónimo de modernidad e Iluminismo en el siglo XVIII, estableció un cambio en la relación entre lo que denominó "razón pura" y "razón práctica". Allí rompió con la supuesta dependencia del "obrar" respecto del "ser" vinculando las dos operaciones en una interdependencia recíproca en la medida que ambas son acción de la "razón", pero que se ejerce en campos diferentes. Se trata de una reformulación de la clásica relación entre entendimiento y voluntad. Así se entrelazan los dos llamados que Kant realizó a sus contemporáneos en su tratado

sobre la Ilustración: "atrévete a saber" y "sal de la infancia" son dos proclamas inescindibles porque la ignorancia mantiene al ser humano y a los pueblos en la infancia. La maduración requiere saber, el conocimiento es imprescindible para llegar a la autonomía, de modo que saber y crecer son dos dimensiones del mismo fenómeno. En esa monumental construcción kantiana, objetos tradicionales y relevantes de la metafísica tradicional como Dios, el alma y la propia libertad, fueron dejados por fuera de la "razón pura" y llevados al ámbito de la "razón práctica". Kant otorgó así a la praxis un lugar de relevancia que, a partir de entonces, no hizo más que crecer. Por eso, aun cuando algunos autores posteriores y actuales no son conscientes de su filiación kantiana y hasta creen plantear conceptos opuestos a los del filósofo de Könisberg, las filosofías contemporáneas son en alguna medida herederas suyas y sitúan a la praxis en el lugar relevante. Y es porque Kant otorgó a la razón, tanto a la "pura" como a la "práctica", un carácter activo en la construcción de su objeto: la realidad se aparece fenoménicamente a la persona como un "caos" que el sujeto convierte en un "cosmos" en el ejercicio de la razón pura; la indeterminación de la voluntad para el obrar se transforma en exigencia deontológica, en imperativo categórico, a partir de la razón práctica.

Este "giro copernicano", expresión utilizada sin modestia por el propio Kant para describir la gran transformación que su pensamiento provocaría en la filosofía, siguió su marcha en el pensamiento durante el siglo XIX. De esta forma, lo ético pasaría a ser, progresivamente, una suerte de "filosofía primera", mientras que lo metafísico pasaría a ser considerado un producto de esa misma praxis, ya que en lugar del clásico "el obrar sigue al ser", se fue imponiendo que "el ser sigue al obrar", el ser es la "obra y resultado" de la praxis, acorde a planteamientos como los de Feuerbach y Marx en el siglo XIX, quienes, como contracara de Hegel, expusieron que la filosofía no existe para conocer la realidad sino para transformarla. La "superestructura" es producto de la "infraestructura", de modo que aquello que el ser humano piensa y teoriza es fruto de su praxis y no al revés. La cultura material, las acciones que las personas y la sociedad realizan para sobrevivir y reproducirse, determinan aquello que sostendrán en sus religiones, filosofías y universos simbólicos. En tal sentido, los individuos y los pueblos no viven de acuerdo a lo que piensan y creen en el plano de la "superestructura", sino que aquello que creen y piensan es el emergente simbólico de lo que producen y comen en el plano de la "infraestructura" y de la organización social y económica que se dan en el plano de la "estructura". Las personas no actúan

según lo que piensan, sino que piensan acorde a lo que actúan. En tal sentido, la praxis es "primero" y la elaboración teórica surge en "segundo lugar", es resultado del obrar.

Coherente con esto, para Marx la diferencia esencial entre el humano y el animal no está situada en la razón en cuanto capacidad intelectiva, sino en el "trabajo", en tanto actividad por la cual los seres humanos producen racionalmente sus medios de vida, a diferencia del resto de las especies, que se encuentran sometidas a la naturaleza. En Marx, el mundo no es el despliegue de la "Razón", "Espíritu" o "Idea" como sostenía Hegel, sino el despliegue y transformación de la realidad material a partir de una praxis en que la prioridad no la tiene el "pensamiento" sino el "trabajo". Tan nuclear es el trabajo en la antropología marxista, que la enajenación de los medios de producción y la explotación laboral conspiran contra la esencia humana, "alienan" y convierten al ser humano en "otro", lo "des-humanizan". Marx, en pleno proceso de industrialización en la Europa del siglo XIX, rechaza la moral vigente en su época por ser funcional a las clases dominantes, que formulan sus principios y normas porque gobiernan el proceso desde la infraestructura, al ser dueños de los medios de producción.

Como puede verse, las filosofías de la praxis, de la acción, de la vida, de la existencia, del "homo faber" y otras con núcleos conceptuales y denominaciones afines son diferentes afirmaciones de un giro que sitúa a la praxis en un lugar de precedencia en la filosofía. De manera que se reformula la relación entre teoría y práctica, tanto que la teoría también pasa a ser considerada una práctica. Y, por tanto, la ética se ubica en un sitio relevante porque abandona el lugar de la dependencia y asume un rol más protagónico y activo, en interdependencia con las otras áreas de la filosofía. Es un corolario de la reformulación del principio "el obrar sigue al ser", a través de la captación del rol "ontológico" de lo moral: "el ser es fruto del obrar". Por eso, tanto respecto de personas como de pueblos, se puede afirmar que no solamente "se actúa de acuerdo a lo que se es", sino que "se es aquello que se hace".

Alcance de la ética: lo universal y lo particular

Uno de los mayores debates de la ética contemporánea gira alrededor de la cuestión del universalismo y el particularismo, tal como señalaba Guariglia con lucidez. Cuando se pregunta si es posible una ética universal, no se está preguntando

si se logrará que todos los pueblos adhieran explícitamente a un código ético común. Eso sería un planteo fáctico, propio de la política y las ciencias sociales antes que de la filosofía. Afirmar una ética universal significa que se reconoce a la filosofía la capacidad de fundamentar algunos criterios válidos para todas las personas, simplemente por "ser humanos", independientemente de las concreciones culturales y las posibilidades de implementación en la realidad histórica, social y política.

Se trata de un problema actual, muy a tono con la globalización y la revolución de las comunicaciones. A mayor contacto con la diversidad, más relevancia de la cuestión acerca de criterios éticos comunes, justamente porque se hacen más necesarios en la medida que la convivencia humana ya no se establece prioritariamente con los paisanos o vecinos más o menos próximos, sino que se amplía a horizontes impensados. Las nuevas generaciones integran comunidades en que la posición geográfica y la tradición cultural local no son determinantes, sino que coexisten con otros contextos e influencias.

La filosofía se encuentra en mejor posición que antaño para pensar intersubjetivamente y vencer los grados naturales de etnocentrismo. El escenario contemporáneo dispone de enormes herramientas para el diálogo, el encuentro intercultural, el intercambio. Como nunca antes, hay acceso "universal" a diferentes rincones del planeta. Todavía no se ha explotado lo suficiente el enorme potencial filosófico capaz de producir pensamiento y orientar los tiempos futuros más allá de las propias nacionalidades y estados. Tal vez aún se manifiestan inercias sosteniendo continuidades que el tiempo, con su implacable labor, dejará definitivamente atrás cuando en el mundo habite una mayoría de personas nacidas y criadas en nuevos formatos, lenguajes, vínculos, matrices mentales y perspectivas.

La modernidad, con su concepción universalista, desarrolló tanto una epistemología optimista como una ética firme capaz de regir universalmente. Por supuesto, ese universalismo moderno puede ser atacado como colonialista, etnocéntrico, europeísta y homogeneizador. Y así se ha hecho. Pero la crítica del eurocentrismo de los últimos siglos no implica, necesariamente, afirmar la imposibilidad absoluta de pensar fuera de la propia pecera etnocéntrica. Está claro que sostener la posibilidad del universalismo ético no implica que la ética pueda o deba establecer criterios universales e inmutables para todo tipo de situación. Pero sí puede consistir en la modesta pretensión de afirmar que, junto a las múltiples diferencias culturales, históricas y de todo tipo, que se manifiestan en la humanidad

de ayer y hoy, hay asimismo enormes semejanzas. Y tales elementos transversales comunes pueden habilitar la posibilidad de establecer al menos algunos principios mínimos, unos pocos elementos nucleares que la filosofía puede fundamentar. Y esos criterios son aproximaciones dinámicas, sucesivas, capaces de modificarse en pos de una mayor comprensión.

Si bien puede resultar ambiciosa incluso una universalidad acotada, pensemos a qué lleva negarla completamente: no quedaría más que reconocer que sólo podemos elaborar y describir morales particulares, históricas, culturalmente establecidas. Pero, ¿es posible afirmar que todo lo que una cultura considera bueno es éticamente bueno? Esto implica sostener que no hay ética desde el punto de vista filosófico, sino solamente morales. Todo lo moralmente aceptado en una civilización sería así éticamente correcto; lo bueno y lo malo dependerían absolutamente de factores culturales y no habría instancia alguna que permitiera evaluarlo. Pero si hay ética, necesariamente conlleva, al menos, la pretensión de universalismo, si bien habrá que reconocer que nunca alcanzará esa dimensión, ni filosófica ni fácticamente, sino en pequeñas gotas.

El ejercicio de alguna forma común de racionalidad práctica, ¿es imposible? El sujeto trascendental de Kant aseguraba una razón tal vez aérea, descontextualizada, irreal. Paradójicamente, ese tipo de ideas respondían a un contexto particular, el del Iluminismo. En la actualidad, emergen subjetividades acotadas que legitiman y ensalzan lo diverso, lo heterogéneo, lo fragmentado. Pero, aunque a veces parezca no ser percibido, también se afirman algunas universalidades tales como el precepto de la aceptación de las diferencias, la legítima autenticidad de lo propio, la validez del perspectivismo, la autonomía de las culturas, etc.

Las posturas que tienen en común cierto relativismo y escepticismo pueden ser contrastadas con los argumentos milenarios con que el relativismo y el escepticismo han debido enfrentarse siempre, empezando por las contradicciones que encierran por contener ciertas dosis de universalismo subyacente: “todo es relativo” resulta un dogma que los relativistas proclaman de manera terminante, no lo consideran un enunciado “relativo”. Del mismo modo, “sólo se pueden obtener conocimientos dudosos” es afirmado por los escépticos con una certeza envidiable.

¿Existe, pues, alguna razón por medio de la cual poder distinguir y valorar acciones humanas, alguna razón diferente del mero “para nosotros es mejor tal cosa

mientras que para ellos es mejor tal otra"? ¿Es posible hallar algún fundamento para considerar la validez ética de los actos más allá de la legitimación cultural?

No hay que engañarse. Es imposible eludir algún tipo de enunciado universal que opere como criterio ético. La propia afirmación que sostiene que cualquier acción legitimada por una cultura, moralmente validada en el seno de una comunidad, es por ello una acción buena desde el punto de vista ético, no deja de ser la afirmación de un principio universalmente válido, que podría formularse más o menos de la siguiente manera: "lo éticamente bueno es lo que cada cultura considera como aceptable para sí en contextos sociohistóricos propios". Y, de modo tácito, se estaría afirmando el culmen del particularismo, aunque con una clara pretensión de paradójica universalidad: "se debe respetar la identidad cultural de cada pueblo, lo cual incluye sus costumbres y valores morales, cualesquiera fuesen, ya que nadie puede cuestionarlos porque la humanidad carece de criterios válidos para hacerlo".

A nadie escapa el universalismo implícito de estos enunciados. Por supuesto, se está afirmando que no hay posibilidad de establecer un lugar epistemológico desde el cual discernir algo como bueno o malo, siquiera como mejor o peor. Pero esto, si bien puede ser sostenido alegremente en un debate académico, no puede ser practicado en la convivencia humana. Los vínculos entre personas y comunidades presentan conflictos a partir de diferentes valoraciones morales. La idea de aceptación, validez y tolerancia absoluta para todas las morales posibles parece muy interesante, pero además de ser una afirmación universal, necesariamente debe tener un límite, al menos el rechazo hacia las morales que no toleran la idea de tolerancia, por poner un ejemplo. En ese caso, ¿cuál es el principio que rige? ¿Se debe tolerar la intolerancia de los intolerantes?

Además, hay que aclarar que no se trata meramente de sostener una universalidad fáctica, edificable a fuerza de consensos y mecanismos de diálogo más o menos encuadrables en una ética de la comunicación, como la elaborada por Apel y Habermas. Que algo vaya a regir universalmente desde el punto de vista político o jurídico, por ejemplo, no necesariamente supone que desde un punto de vista filosófico sea correcto. Y viceversa: puede que haya principios muy sólidos desde lo filosófico que, por cuestiones diversas, no alcancen a ser puestos a la consideración y aceptación de todos. Habría que plantearse, al menos como posibilidad, la cuestión de una universalidad ética más allá de las viabilidades fácticas. Porque bien podría pasar, y de hecho ocurre, que exista consenso y legitimación procedimental para

establecer como bueno algo que, sin embargo, desde el punto de vista del análisis filosófico puede presentar dudas. Asimismo, puede que algo sólido desde la perspectiva filosófica no alcance consenso y resulte deslegitimado socialmente.

Convengamos que, mientras abundan quienes desde las ciencias sociales y la propia filosofía sostienen cierto grado de hermetismo cultural que impediría alguna dosis de universalismo, los fenómenos y prácticas de las personas y los pueblos desmienten esas afirmaciones mostrando que "particular" y "universal" no son elementos excluyentes sino abordajes de dimensiones que coexisten desde siempre en la humanidad. Se trata de problemas e interrogantes no originales ni surgidos en nuestra época, sino que se encuentran reflejados en narraciones antiguas. Basta recordar lo ya mencionado acerca de los textos bíblicos acerca de la torre de Babel y Pentecostés, en que el problema de lo universal y lo particular aparece magistralmente planteado desde lo narrativo, en el ámbito del "mythos", que lejos de ser una etapa superada como sostenían los positivistas, coexiste e interactúa fecundamente con el "logos". La dispersión ancestral de la humanidad, descripta en las primeras páginas de la Biblia, es reparada cerca del final de los libros sagrados: cada uno puede "escuchar el mismo mensaje en su propio idioma". La universalidad no anula las diferencias, sino que las entreteje a partir de hilos en común.

Afirmar la diversidad cultural no implica negar la universalidad de la especie y algunas notas propias de los seres humanos de cualquier época, región y cultura. Eso es algo dado por supuesto y que se aplica en las ciencias de la salud, por ejemplo. La universalidad de la pandemia atraviesa diferentes concepciones culturales, geografías, climas, niveles de bienestar y sistemas políticos. A nadie se le ocurre pensar que hay que elaborar una vacuna "particular" para cada grupo étnico, orientación sexual o perspectiva hermenéutica.

También el campo de los estudios culturales manifiesta los elementos humanos comunes, siempre que se esté atento a ellos. Lévi-Strauss, por ejemplo, hizo de la búsqueda de lo universal un norte clave de su tarea etnográfica y antropológica. Para él, la diversidad cultural no alcanzaba a sepultar los trazos comunes en todo ser humano y en toda comunidad. En su trayecto intelectual lo etnográfico no se opuso a lo filosófico, sino que ambas perspectivas se iluminaron y enriquecieron recíprocamente. En tal sentido, el hilemorfismo aristotélico, desde el "logos", elabora una posibilidad de integración. Todos los seres son un compuesto de dos principios constitutivos, materia y forma. La forma consiste en la esencia / naturaleza de los

entes, aquello que hace que cada cosa sea eso que es y no otra cosa, aquello que cada ser tiene en común con los de su especie. La materia, en cambio, es principio de individuación, de concreción. El hilemorfismo permite considerar que en toda la realidad coexisten inseparablemente lo universal y lo particular. Lo común se realiza de modo especial en lo propio, en diversidad de contextos y circunstancias. No olvidemos que en lo particular se expresa la universalidad: “pinta tu aldea y pintarás el mundo". Cualquier occidental puede emocionarse leyendo un haiku japonés del siglo XVII.

Si logramos distinguir “universalidad” de “homogeneidad”, probablemente evitaremos perder tiempo en un problema que no tiene solución cuando se parte de oposiciones mal planteadas.

Naturaleza y cultura

Alrededor de estas cuestiones se encuentra también el clásico problema entre naturaleza y cultura. En el ser humano hay elementos comunes, dados por la naturaleza, y aspectos diferenciadores, producto de la diversidad cultural. La naturaleza estaría refiriéndose a lo dado, la dotación básica del ser humano, la estructura biológica propia de la especie, compartida por toda persona. Lo cultural consiste en lo construido, en la creación humana, en la realización diferencial de los individuos y pueblos.

Ya durante el siglo XVIII, Kant habló de una doble antropología, la “fisiológica” y la “pragmática”. La fisiológica se ocuparía de aquello que el ser humano recibe de la naturaleza, lo “dado” a la humanidad como tal. La pragmática, en cambio, se ocuparía de aquello que el ser humano “ha creado”, lo que hace de sí mismo, su obra. Herder, discípulo de Kant, desarrolló aquello que su maestro dejó planteado: una antropología pragmática ha de tomar, como punto de partida, las formas concretas en que el ser humano se desarrolló históricamente. Siguiendo esa orientación, Herder encaró la bidimensionalidad humana de una forma nueva. La interacción entre el campo material y espiritual del ser humano se manifiesta en la manera en que, a partir de sus condiciones biológicas, desarrolla la dimensión espiritual. Herder destaca que, desde el punto de vista fisiológico, el ser humano no está dispuesto para un ámbito específico, como otros animales que naturalmente están munidos de órganos, rasgos físicos y capacidades instintivas para responder a sus entornos. La

amplitud e indeterminación humana pueden ser vistas como debilidades, pero son suplidas por medio de la reflexión y el lenguaje, que permiten libertad y sociabilidad al ser humano. Al no encontrarse determinado por la naturaleza, se abre de forma ilimitada en diferentes ámbitos. El desarrollo cultural permite así el progreso humano.

En la misma línea, a mediados del siglo XX, Arnold Gehlen partió de lo biológico para fundar la especificidad humana en la dimensión cultural: dado que el ser humano es un ser inacabado, biológicamente no especializado, precisa de una larga crianza y una infancia dependiente de los adultos. Esta carencia biológica potencia la dimensión sociocultural de los humanos. El punto de partida de Gehlen es el "estado carencial", a que ya había aludido Herder. ¿Cómo se supera esta "deficiencia"? Herder sostuvo que el estado naturalmente desventajoso se supera mediante el "lenguaje". Gehlen afirma que el ser humano sale de ese estado por la "acción" que le permite dominar el ambiente para lograr la supervivencia. A diferencia del animal adaptado y especializado, los humanos se hallan en una situación de indefinición, pero una indefinición que es "apertura al mundo". De esa actitud básica, surge una conducta plástica, dinámica y variable con la cual el ser humano construye su propio mundo. Así, puede orientar con su acción las pulsiones, sentimientos e instintos según sus intereses y necesidades. Se diferencia del animal, porque puede distanciarse de la impresión del estímulo, inhibiendo impulsos, aplazando acciones y planificando la actuación. No está determinado por el espacio y el tiempo. Su ser naturalmente inacabado es lo que está en la base de su capacidad de reflexión, abstracción y aprendizaje. Asimismo, para su actividad vital, el ser humano requiere de los otros, su ser social está unido a su estado "carencial". De ahí que, por su misma naturaleza biológica, el ser humano es un ser cultural.

Esta base antropológica que integra naturaleza y cultura, tan relevante para la ética, puede explorarse también en otros autores del siglo XX. Para Plessner, por ejemplo, la condición humana básica es su biología, a partir de la cual se constituye el ser humano en la historia. El concepto central de la vida es la "posicionalidad": la posición o lugar que ocupa el ser vivo respecto de su entorno. Mientras que el animal se refiere a un ambiente, el ser humano construye un mundo. Se distancia de lo inmediato, de lo físico y lo biológico. Este "distanciamiento", en el que consiste la excentricidad del ser humano respecto del mundo, Plessner lo regula a través de tres leyes antropológicas: la ley de la "artificialidad natural": para el ser humano lo

natural es lo cultural; la ley de la "inmediatez mediada": la realidad con la cual se relaciona es ya un mundo transformado y nombrado por él; la ley del "lugar utópico": la artificialidad y la mediación constante del ser humano lo impulsan hacia un más allá que está siempre incompleto, un permanente "por hacer" que lo abre a la trascendencia.

La antropología posterior que trabaja vinculada a la biología, siguiendo la línea de la "carencia" heredada desde Herder, trabaja con conceptos tales como "fetalización", "retardo morfológico" o "posición ontogenética privilegiada", refiriéndose al evidente retraso en la maduración neuromuscular con que nace el infante humano y su incapacidad para valerse por sí. Esto que puede ser visto como una limitación, en última instancia resulta ser una ventaja evolutiva ya que exige una cría prolongada, lo cual obliga a la sociabilidad, al cultivo de los lazos humanos, al desarrollo de la comunicación, el lenguaje, el pensamiento, la cultura. La necesidad de "suplir" y "completar" aquello que la naturaleza hace nacer "inconcluso" permite pensar que lo "cultural" es la forma prevista "naturalmente" para esa acción. Asimismo, el enorme desarrollo de las neurociencias también conecta la plasticidad de las redes neuronales con los comportamientos, estímulos, acciones y sentimientos. La vida cultural impacta y moldea lo biológico. Si bien lo natural es lo "dado", eso no significa que permanezca inmutable, sino que es la dotación "inicial" dinámicamente transformada por la propia humanidad. Y no por eso deja de ser "natural", ya que, en el ser humano, lo cultural es tan natural como los colmillos en el tigre o la capacidad cromática del camaleón para mimetizarse con el entorno.

En todos estos planteos, se esfuman las tradicionales fronteras entre naturaleza y cultura. Estas antropologías exponen que la diferencia específica de la naturaleza humana consiste, justamente, en una racionalidad que permite el desarrollo cultural, por el cual el ser humano no está sometido a la naturaleza, sino que cobra progresivamente cierta autonomía respecto a ella: el ser humano crea y vive en "su" mundo.

Esta base antropológica es fundamental para las elaboraciones éticas. Por un lado, plantea desde nuevas perspectivas la cuestión del "universalismo" de la "naturaleza" humana común y el "particularismo" de las "culturas" diversas. Por otro lado, renueva la concepción de "ley natural". Son dos problemas profundamente ligados, que se iluminan recíprocamente y no se pueden resolver por separado.

Para un abordaje actualizado, en primer lugar, debe tenerse en cuenta que el mismo concepto de "naturaleza" es un producto "cultural". Y en los últimos tiempos ha sido profundamente reformulado, ya que la filosofía, las ciencias sociales y los estudios culturales han evidenciado que el concepto tradicional de "naturaleza" ha permitido al mundo occidental sostener, durante siglos, la posibilidad de una "moral natural" sustentada en la "ley natural". Así se sostuvo la capacidad racional del ser humano aplicada al discernimiento moral, el alcance de su pensamiento crítico para distinguir lo bueno de lo malo, la acción de una conciencia moral que formaría parte de la dotación básica del ser humano. Por tanto, se trataría de una ley universal.

Pero ese concepto de naturaleza sufrió múltiples cuestionamientos que lo han presentado como una creación cultural de una civilización particular, la occidental. De este modo, lo pretendidamente "natural" no sería más que la extensión a toda la humanidad de lo que una cultura particular, la europea, considera verdadero. Ese mismo mecanismo de "naturalizar" la propia "cultura" es observable en múltiples pueblos. En tal sentido, no se trataría más que de un abuso de etnocentrismo, pero que tuvo singular vigencia por el carácter imperialista de la modernidad europea. Los procesos descolonizadores de la segunda mitad del siglo XX permitieron la visibilización de la diversidad y alimentaron el particularismo y el relativismo, manifestando que "lo natural" consiste en aquello que cada cultura considera "natural", de modo que habría tantas "naturalezas" como "culturas". Evidentemente, que haya diferentes conceptos de naturaleza no implica que la realidad obedezca a esa diversidad de formulaciones conceptuales: sigue existiendo, con la denominación que se prefiera utilizar, un conjunto de rasgos comunes a la especie humana, una condición de semejanza ontológica básica que atraviesa las épocas, regiones y culturas. Sin embargo, más allá de eso, desde el punto de vista filosófico conllevaría la ruptura del universalismo que el concepto de "naturaleza" sería capaz de fundar. Por eso, la crítica al concepto de "naturaleza", llevada al campo de la ética, cuestiona la "ley natural" que se deriva de esa noción.

A pesar de estas reformulaciones, las ciencias "naturales" abonan la permanencia de lo universal. A la hora de diagnosticas enfermedades o diseñar tratamientos para la salud, por ejemplo, se da por supuesto que existe una naturaleza común a todas las personas, aunque se contemplen diferencias en la concreción individual de esa condición de pertenencia a una misma especie. La compleja bidimensionalidad que expresan "naturaleza" y "cultura" ofrece un desafiante campo de batalla

argumentativa, en el cual insertar la problemática del universalismo y el particularismo ético, así como el de una ética del "descubrimiento" distinta de una ética de la "construcción", no necesariamente opuestas y excluyentes, tal vez necesariamente complementarias. En esa dialéctica dinámica, se pueden evitar falsas oposiciones: lo "natural" y lo "cultural" en el ser humano designan aspectos diferentes de su ser, pero indisociables e interdependientes, ya que es "natural" al humano ser "cultural". Y hasta podría extremarse el enunciado: lo más específicamente natural del ser humano es su cultura.

Como se ha dicho, en vinculación con la cuestión del universalismo y el particularismo, la relación entre naturaleza y cultura replantea y actualiza el problema de la "ley natural". Desde estas perspectivas, la continuidad de la "ley" natural y del "orden" natural no estaría dada por la "intangibilidad" del cosmos o por una concepción en que la naturaleza es algo rígido, "exterior" y distinto de la humanidad. Esta reconceptualización de la relación entre naturaleza y cultura se manifiesta, por ejemplo, en la distinción que se realiza actualmente entre "sexo" como condición biológica, y "género" como hecho cultural. El ser humano cobra una autonomía creciente respecto de la naturaleza también a nivel conceptual, a medida que incide cada vez más en los procesos naturales del mundo y de sí mismo. La acción de la ciencia y la tecnología aumentan su relevancia en relación con el medio ambiente y con el comienzo, desarrollo y fin de la vida humana. Ya no solamente se puede decir que el ser humano "hace su mundo", sino que "se hace así mismo", porque la humanidad ha desarrollado una enorme capacidad de acción en el campo biológico que, si no se concreta en exploraciones aún más intrépidas o hasta inquietantes, es justamente por la acción reflexiva de la ética.

Dado que forma parte de lo "natural" que el ser humano sea "cultural", la acción humana en el universo es tan natural como los castores fabricando diques. Pero, sin embargo, dado que el ser humano posee "naturalmente" el atributo de la "racionalidad", eso lo empuja a obrar acorde a lo razonable. Y, en tal sentido, obrar naturalmente es actuar racionalmente, proceder moralmente, discerniendo lo bueno y lo malo, evaluando fines y medios, considerando responsablemente las consecuencias. De modo que, lejos de oponerse, naturaleza y cultura se integran y complementan indisociablemente. Y la ética participa protagónicamente de esa relación dinámica.

En la base de toda esta argumentación relativa a la interacción entre naturaleza y cultura, se reposiciona el rol de la ética. Una actualización dinámica del concepto de naturaleza favorece la pretensión de la ética para buscar algo temerariamente audaz, antes que resignarse a permanecer en la validez de lo instituido. La ética prefiere perderse buscando una fundamentación crítica, en lugar de dar por válido lo vigente sin suficiente examen. En tal sentido, muy lejos de esa falsa imagen conservadora, la ética abre caminos y es radicalmente transformadora, dado que trabaja por "desnaturalizar lo naturalizado". Y si muchos la han visto demasiado cerca del derecho, el mundo de las leyes y lo instituido, también se la puede encontrar muy próxima a la antropología, los estudios culturales y los movimientos sociales de cambio. La ética puede fundarse y refundarse tanto sobre la riqueza de la autenticidad, originalidad y diversidad de cada cultura, como sobre la firmeza de la experiencia universal de la moralidad, que es una dimensión que manifiesta y realiza, en múltiples formas y contenidos, los rasgos propios de la especie humana.

Centralidad de la libertad

Se ha dicho que es propio del ser humano no estar determinado, su ser abierto, poder ir más allá y no permanecer encerrado por la naturaleza. Y esto lo podemos conectar directamente con la cuestión ética, que justamente se origina en la libertad de la persona, libertad que puede describirse conceptualmente como "capacidad de autodeterminación". Buena parte de los problemas que se plantean en la ética tienen como base las diferentes concepciones de libertad. Sin embargo, curiosamente, se pueden encontrar muchas obras sobre ética en que se dedica poco espacio a reflexionar sobre la libertad. Considerar la libertad como capacidad de autodeterminación permite encontrar formulaciones aceptables, no sólo para la dimensión teórica, sino para pensar praxis auténticamente liberadoras.

Durante el siglo XX se asistió a debates en torno a la real capacidad de libertad en el ser humano. Corrientes teóricas como el estructuralismo, por ejemplo, aportaron enormemente al conocimiento de los fenómenos humanos, enmarcándolos como productos de instancias situadas más allá de la individualidad personal. Pero el énfasis que se otorgue a las estructuras de todo tipo (políticas, sociales, históricas, culturales, lingüísticas, psicológicas, biológicas, etc.) puede acabar con la noción de libertad. El ser humano resultaría "determinado" y "producido" por diversas

estructuras y factores que lo construyen. Debe tenerse en cuenta que los autores que elaboraron esos andamiajes teóricos lo hicieron en relación a contextos de hace más de medio siglo y, probablemente, hoy reafirmarían sus planteos en vista de los escenarios actuales, en que la libertad puede verse amenazada por múltiples instancias de poder. Si bien algunas producciones literarias y cinematográficas anticiparon mundos futuros en que los seres humanos padecerían un control coercitivo omnímodo a través de dispositivos tecnológicos, algunas concreciones llegaron antes de lo pensado. Y se acrecienta vertiginosamente el poder panóptico sobre porciones cada vez mayores de la humanidad y sobre dimensiones cada vez más íntimas de las personas. En tal sentido, esas teorías se actualizan ante los riesgos de mecanismos coactivos, dispositivos represivos autoritarios o el despliegue de sistemas de monitoreo de la población para su dominio y manipulación, tanto a nivel gubernativo como por parte de sectores mercantiles, pseudocientíficos, ideológicos o de otros intereses.

Por otro lado, en pleno desarrollo del pesimismo de las guerras, el existencialismo exaltó el poder del sujeto y su capacidad de obrar libremente, aún en el marco de acontecimientos y circunstancias de enorme incidencia en la vida de las personas y los pueblos. Libertad, responsabilidad, conciencia de sí y proyecto son, para esa corriente filosófica, elementos nucleares de una existencia "auténtica". En Sartre, por ejemplo, la autonomía personal pretendida es tan incondicionada que llega a cuestionar el encorsetamiento que implicaría, incluso, la noción de esencia, porque sería una suerte de horizonte de realización prefijado a priori. En ese camino, Sartre precisa también suprimir la noción de Dios, ya que su acto creador implicaría una suerte de proyecto al que la libertad humana se encontraría atado ontológica y éticamente, dando por sentado que el principio "el obrar sigue al ser" es una consecuencia ineludible de toda esencia originada en un acto creador: "si el ser humano es tal cosa, entonces debe actuar de tal manera". Estaría determinado por la propia esencia, no sería libre.

Este debate se encuentra en la base de muchas praxis del siglo XX, orientadas a lograr un mundo mejor: algunas enfocadas fundamentalmente en el cambio de estructuras, para obtener relaciones humanas justas, y otras acentuando el cambio en las personas, a fin de transformar la sociedad. Por supuesto, no son visiones excluyentes, salvo que se radicalicen, como ha ocurrido reiteradamente. Ambas

concepciones contienen elementos verdaderos que no pueden ser descartados sino integrados.

Una vía integradora se transita gracias a la diferencia ya aludida entre "condicionamientos" y "determinaciones". La libertad es la capacidad de actuar por propia voluntad, pero no se actúa sobre una "nada existencial", sino a partir de una existencia real, concreta e histórica que es resultante de múltiples elementos. La diferencia de enfoques radica en el grado / medida que se atribuya a la acción de los diversos factores que inciden sobre las personas y sociedades. Si el grado de incidencia es tan alto que "determina" las acciones, se estaría negando la libertad. Si los factores operan, pero no impiden el ejercicio de algún grado de libre albedrío, entonces se puede hablar de "condicionamiento". Libertad "condicionada" no es sinónimo de "determinada", la diferencia es sideral, y en ella radica la posibilidad de la ética, en la medida que consideramos que "existe" cierto grado de ejercicio de libertad y, por lo tanto, es necesaria la reflexión sobre qué orientación dar a las acciones libres.

La libertad es inherente a la condición humana y, en tanto tal, propia de toda persona. En un sentido abstracto, todos "nacemos igualmente libres". Pero las condiciones de ejercicio de la libertad no son las mismas para todos. Hay quienes nacen en contextos más aptos para ejercer la libertad y otros nacen en medio de factores que obstaculizan la libertad. Lamentablemente, grandes porciones de la población mundial viven en condiciones tales que el ejercicio de la libertad resulta muy limitado. En tal sentido, si bien todos los hombres nacen con el atributo "natural" de la libertad, su ejercicio implica una conquista permanente de toda persona y una lucha incesante en la historia de los pueblos. Allí se emparentan necesariamente ética y política. En esta línea, la ética no solamente tiene como base la libertad, en tanto consiste en una reflexión filosófica que se origina en la necesidad de discernir criterios de acción, sino que, además, la libertad es la finalidad de la ética. La ética tiene como objetivo la mayor autonomía del sujeto y la comunidad para la elección y realización de sus proyectos.

Estas consideraciones son centrales para el discernimiento moral y la vida en común. En la explicación de múltiples fenómenos sociales y en la atribución de responsabilidad sobre las acciones que allí están involucradas, se expresan diferentes concepciones de la libertad y su ejercicio, muchas veces más dependientes de posicionamientos ideológicos que de reflexión filosófica o elaboración científica.

Esta cuestión es de suma relevancia, porque se encuentra en el corazón de las prácticas educativas y los sistemas jurídicos de las sociedades.

Sectores de posiciones conservadoras, por ejemplo, parecen desconocer la incidencia de múltiples factores sobre el ejercicio del libre albedrío. Así, interpretan las acciones como si fueran exclusivamente fruto de la voluntad del sujeto, producidas en una burbuja incontaminada. Ignoran que están proyectando sobre el resto de la humanidad los contextos privilegiados que ellos mismos disfrutan y en los cuales desenvuelven sus vidas. Bajo esos parámetros, se juzga sin piedad ni atenuantes, y se enfrentan complejas problemáticas sociales con una suerte de simplismo tan ingenuo como ineficaz. Se piensa que todo está regido por una racionalidad transparente, accesible a cualquiera; por lo tanto, alcanza con "querer" y poner "voluntad" para "hacer bien las cosas". No se les cruza por la cabeza la necesidad de producir cambios en los contextos y estructuras, en las cuales se construyen las subjetividades que producen las acciones que luego reprueban.

Por otro lado, se observan interpretaciones de la realidad que, con pretensiones genuinamente progresistas, atribuyen exclusiva o fundamentalmente al "sistema", contextos, circunstancias y estructuras la "responsabilidad" sobre acciones consideradas negativas para la comunidad. En el afán de garantizar derechos y evitar estigmatizaciones, no se tiene en cuenta que la magnificación de la condición de víctima y la exoneración de responsabilidad puede estar implicando cierta descalificación hacia los propios sujetos que se intenta reivindicar, al negarles algún grado de capacidad para la gestión propia de sus acciones, a pesar de la incidencia de entornos desfavorables. Considerar que el ejercicio de la libertad se encuentra muy ceñido por factores condicionantes, no es lo mismo que sostener que los comportamientos son causados o producidos por instancias totalmente ajenas a la voluntad del sujeto. La distorsión provocada por este sesgo interpretativo arrastra dificultades insolubles para el abordaje exitoso de graves problemáticas sociales.

Unos por optimismo, otros por pesimismo, parten de una lectura mutilada de la libertad y, paradójicamente, coinciden en entorpecer su desarrollo: unos, porque condenan al sometimiento a quienes se encuentran en condiciones de vulnerabilidad que obstaculizan su autonomía; otros, porque descreen del poder de los sujetos para la autodeterminación aún en condiciones desfavorables. Es tiempo de superar exclusiones reduccionistas.

Hay una expresión, extendida a partir de la modernidad, que afirma: “mi libertad termina donde empieza la de los demás”. Esta suerte de principio debe ser sometido a la crítica, porque sostiene que los demás impiden mi libertad, son una molestia en mi realización, constituyen obstáculos para mi autonomía, como resuena en la famosa expresión de Sartre, escrita en una obra dramática creada durante la ocupación de Francia por los nazis: “el infierno son los otros”. Este tipo de enunciados manifiestan una concepción del sujeto muy propia de nuestros tiempos urbanos y occidentales: el individualismo. Semejante concepto de libertad pareciera suponer que la persona preexiste a la sociedad y se siente molesta con la necesidad de tener que vivir su “ser social”, una suerte de condición añadida e inevitable. Pero cualquier antropología, tanto las que se nutren de la tradición filosófica, como las que surgen de los estudios de las ciencias naturales y sociales, de las cosmovisiones religiosas y del lenguaje del arte, contradicen esa visión egocéntrica, que parece llevar al paroxismo el “cogito cartesiano” y una afirmación solipsista de la existencia. El ser humano no es primero individuo y luego social, sino que construye su ser persona y su individualidad a partir de los otros. Y, en tal sentido, la libertad también es fruto de esa interacción social. De modo que, lejos de limitar mi libertad, los demás la hacen posible, la potencian, orientan y favorecen. Habría que reformular la expresión y decir: “mi libertad es posible gracias a la libertad de los demás”. Y esto no consiste en un mandato, en un deber que haya que imponerse, sino en una convicción que brota de la experiencia del amor humano.

El pensamiento desarrollado a partir de la modernidad condujo hacia el individualismo. En cambio, en la filosofía cristiana y en la procedente del judaísmo, como las de Buber y Levinas, la afirmación del “yo” no prescinde del “otro”, sino que afirma el sujeto “a partir de un tú”, del rostro que sale al encuentro y me interpela. De ahí brota también la apertura, responsabilidad y compromiso social.

Un elemento a tener muy en cuenta en este tópico es que la realidad humana, entre sus muchos rasgos, presenta el de la conflictividad. Si hablamos de condicionamientos es porque la existencia fáctica, tanto individual como social, no se desarrolla de modo lineal, homogéneo y armónico sino en el marco del dicho de Heráclito: “la guerra es el padre de todas las cosas”. Este principio dialéctico del “filósofo oscuro” arranca por el devenir que, en el plano metafísico, se manifiesta en la lucha entre “el ser” y “el no ser”. Y puede ser proyectado a múltiples dimensiones de la vida humana, empezando por las oposiciones internas de la persona, que

pueden ejemplificarse en muchas elaboraciones: en el cristianismo se manifiestan en las categorías paulinas de "carne y espíritu" o de "hombre viejo y hombre nuevo"; en el mundo clásico se exponen en los aspectos "apolíneo" y "dionisíaco" del ser humano, algo tan señalado por Nietzsche; también se expresan en la díada "salvaje-civilizado" propia del Iluminismo, el Positivismo o la compleja estructura de la psiquis humana descripta por Freud. Esa misma conflictividad, llevada al análisis de lo social, se manifiesta como "amo y esclavo", conflicto de clases, "incluido-excluido", "antropoemia-antropofagia", "crudo-cocido", "central-periférico", etc.

De alguna manera, esta suerte de dialéctica ontológica, antropológica, psicológica y sociológica, llevada al campo de lo moral, se expresa como "bueno / malo", "correcto / incorrecto", "debido / indebido", "conveniente / inconveniente", etc. El universo de la moralidad se mueve alrededor del ejercicio de la libertad en medio de múltiples condicionamientos y fuerzas contrapuestas. Justamente, la ética es necesaria para el ejercicio de la libertad debido a la acción de diferentes instancias, dimensiones y demás factores que inciden sobre la vida y acción humana.

El trayecto de personas y pueblos no es una navegación mansa sobre aguas tranquilas, al son de vientos suaves y constantes, bajo cielos amables. De ahí que se demande a la filosofía un faro, una brújula, cartas de navegación, una permanente lectura de estrellas y corrientes marinas, un rumbo y puertos hacia los cuales dirigirse, tanto en medio de aguas calmas y armonía en cubierta, como también zarandeados por mares encrespados, atronadoras tormentas, tripulaciones amotinadas y amenazas acechantes.

Mandatos en la era del posdeber

A lo largo del trayecto histórico por las elaboraciones éticas, se ha podido ver que no todas resaltan los mismos conceptos ni se construyen sobre idénticas bases. Las denominadas "poséticas", o éticas en la posmodernidad, tienen entre sus características el dejar atrás la centralidad de la noción de "deber" que, por otra parte, no siempre ocupó un lugar predominante como el que recibió en la filosofía kantiana. Lipovetsky habla de una ética del "posdeber" en una era del "vacío". Pero eso no significa que deje de existir la ética, ya que no necesariamente la ética prescribe lo que se "debe" hacer, sino que puede ser planteada desde lo "bueno" y "malo" en una perspectiva axiológica, desde una postura hedonista que privilegia disfrutar el placer

y evitar el dolor o desde otras posibles fundamentaciones, tal como hemos visto en el recorrido histórico.

El deber ha pasado de moda, nadie quiere que le digan “qué tiene que hacer”. Pero, curiosamente, en la deontología kantiana nadie le dice a otro “qué debe hacer”, sino que es la propia razón la que expresa ese imperativo de manera categórica, incondicionada, rigurosa, autónoma. Lo interesante del kantismo es que la noción de “deber” no implica una coerción externa, sino que brota de la propia subjetividad, si bien Kant señala la acción de la “razón trascendental” que aparece como una instancia de algún modo “objetiva”, en la medida que el “sujeto trascendental” kantiano puede considerarse más allá de la propia subjetividad individual. Hoy podría pensarse como una "intersubjetividad".

En la actualidad, muchos asocian la idea de “deber” a la de “mandato” y a los mecanismos por los cuales la sociedad ejerce control de sus miembros, disciplina los pueblos y formatea conciencias y prácticas. Pero el kantismo no incurre en el fortalecimiento de esas estrategias sociales de dominación, ya que pregona la autonomía del sujeto y la acción de su conciencia por encima de lo socialmente establecido, invitando a “salir de la infancia”. Como buen iluminista, afirma de modo optimista la capacidad de la razón para ordenar aquello que se debe hacer, más allá de los mandatos sociales y culturales. Atribuye a la razón una capacidad de juicio ético que prescinde de las morales vigentes.

Con la “muerte de Dios” nietzscheana, se erosiona la metafísica y se entroniza el nihilismo. Como una consecuencia lógica, poco después Foucault proclama la “muerte del hombre” celebrando el final del modelo antropológico de la modernidad. ¿Cuál es su reemplazo? La renuncia al deontologismo, al imperativo categórico kantiano y a las pautas de la modernidad en su conjunto podría sugerir el desarrollo de un ideal humano liberado de la carga de mandatos perimidos, fruto de relaciones de poder y mecanismos de dominación que los sectores hegemónicos habrían impuesto a los pueblos. Derrotados los relatos, fragmentadas las totalidades y superada la metafísica, el ser humano estaría en condiciones de ingresar a un ciclo de profunda creatividad de sí mismo, de emancipación de tradiciones tutelares, de proa hacia nuevos horizontes.

Sin rutas prefijadas, sin alambrados ni tranqueras, sin maestros ni revelaciones celestiales.

El caminante que ha quemado todos los mapas, ¿es más libre que antes?

En la actualidad, muchos creen ser continuadores de la demolición realizada por Nietszche y, de modo algo ridículo, festejan la erosión del ideal humano de la modernidad sumándose a su destrucción, sin advertir que Nietzsche ya se encargó de esa tarea. Seguir su enseñanza no consiste en la repetición, hoy ya tristemente atávica, de sus filosas críticas. El "superhombre" proclamado por Zaratustra es capaz de superar el molde antropológico vigente en la cultura de su tiempo. En tal sentido, lo nietzscheano hoy, en todo caso, sería discernir y someter a la acción del martillo los ideales actuales, los arquetipos vigentes y los yugos contemporáneos a nosotros, en lugar de seguir martillando los que Nietzsche encontró en su mundo a finales del siglo XIX. Parece una obviedad, pero no está de más recalcarlo, porque se ven más repetidores de Nietzsche que auténticos nihilistas nietzscheanos.

En tal sentido, los tiempos actuales exhiben numerosos rasgos positivos en diferentes aspectos de la vida, en el movimiento emancipador, el impulso superador de lo dado y el salto hacia nuevas formas de realización, si bien disponibles solamente para una parte de la población. Esos nuevos horizontes, acorde a la era del "posdeber" y la "posética", a veces parecen querer excluir la mención de deberes y la necesidad de admitir cualquier tipo de límites, sea en el ámbito público, institucional, escolar o doméstico: los mandatos tienen mala prensa, resultan autoritarios, represores y traumáticos, rémoras de una rigidez anquilosada que muchos quisieran ver sepultada en el pasado. Sin embargo, paradójicamente, no se toma conciencia de estar cumpliendo un mandato sutil, no cuestionado por encontrarse camuflado: el de estar formando las nuevas generaciones en la obediencia al sistema, disciplinados para la diversión ininterrumpida y el consumismo insaciable, moldeados por una lógica capitalista en la cual se impone la satisfacción inmediata y la ansiedad, la intolerancia a la espera y a la frustración, el zapping de sensaciones, el horror ante el esfuerzo, la juventud perpetua, la vaporosidad de los vínculos, el individualismo egocéntrico, el desinterés, el aburrimiento, la vacua exterioridad, el ahogo introspectivo y la indiferencia cómplice respecto del futuro, la fragmentación social y la escandalosa inequidad.

En muchos hogares y escuelas se cree haber dado pasos gigantes y progresistas para eliminar por fin los imperativos arbitrarios y deberes opresores, pero solamente se ha logrado desplazarlos: son ahora esas nuevas generaciones quienes ejercen el poder de sus mandatos y manipulan despóticamente a los adultos -que se

avergüenzan tristemente de serlo-, con la tiranía de sus demandas y la impostergable satisfacción de sus deseos.

En la era del "posdeber" se piensa, tal vez algo ingenuamente, que la persona se emancipa de todos los mandatos. Sutil estrategia de la actual civilización que hace creer a sus discípulos que se encuentran liberados de deberes, mientras les inocula una serie de imperativos categóricos que, probablemente, el mismísimo Kant criticaría por considerarlos demasiado severos.

No existe el vacío de relatos, de totalidades y de metafísica.

Tampoco la ausencia de valores, mandatos y arquetipos.

El nihilismo moral es imposible. Solo se producen sustituciones y recambios.

Sin embargo, todavía se bebe y se baila sobre las cenizas de los mapas arrojados al fuego.

Valores y amor

En esta era "postmetafísica", la dimensión axiológica puede resultar problemática. La axiología deambula entre una visión metafísica y objetivista, supuestamente perimida, y una postura constructivista y subjetivista, más afín a los estudios culturales que a la filosofía. De acuerdo a la visión imperante en muchas escuelas filosóficas, no habría ningún sustrato ontológico que fundamente la noción de valor. De modo que "el valor de algo" no podría establecerse como perteneciente a la realidad, sino exclusivamente como algo atribuido por un sujeto, sea individual o colectivo. En esta postura, las cosas, los procesos, las personas y la realidad en su conjunto no tienen cualidades propias ni valor alguno. Suena extraño, pero llevado al extremo, el argumento subjetivista termina sosteniendo un universo neutral: todo "vale igual", o bien "nada vale algo". El valor no sería más que la consideración que se hace sobre esa realidad u objeto. De manera que, por ejemplo, la vida humana no tiene valor alguno, no es valiosa en sí misma. Y así cualquier entidad. Lo axiológico queda totalmente reducido a la acción de valorar, a la estimación subjetiva dependiente de múltiples circunstancias contextuales, de manera que cuesta pensar que pueda servir de cimiento fundante de la ética. A lo sumo, una comunidad que comparte ciertos elementos culturales, históricos, ambientales o sociales podrá edificar una vida moral sobre la base de valoraciones compartidas. Pero será difícil

poder establecer un fundamento para que "la vigencia" de esa moral pueda ser sometida a la crítica de la ética que pregunta por su "validez".

Tal vez se ha llevado a Nietzsche un poco lejos. ¿Será necesariamente verdadero que "si Dios ha muerto no hay valores"? Probablemente, el análisis pormenorizado de la noción de "valor" en Nietzsche arrojaría que su pensamiento se dedica más al análisis de valoraciones instituidas, que a una noción metafísica de valor. Y ese genial desarrollo desnuda los mecanismos valorativos y las formas de instauración de valoraciones que pasan a ser tenidas como valores. Pues bien, nunca está de más volver a agradecer al filósofo alemán por su trabajo, que nos previene ante la posibilidad de ser engañados por sectores dominantes que intenten transformar meras valoraciones en altos valores. Nos ha advertido de la necesidad de sospechar. Y eso es una actitud filosófica que nunca debe faltar, cualquiera sea el objeto de análisis. Pero no nos obliga a afirmar la inexistencia de valor alguno.

Para hablar de valores, como se ha dicho en páginas previas, conviene tener en cuenta la distinción entre "valor" y "valoración". Eso permite superar la oposición entre objetivismo (valor como cualidad de los seres que los hace estimables por parte de otros seres) y subjetivismo (valoración como acción y atribución de valor a los seres por parte de otros seres). Valor y valoración son dimensiones inseparables que se implican mutuamente. Si se entiende la noción de valor como una realidad relacional, es posible integrar la dimensión objetiva y la subjetiva sin falsas exclusiones. El valor invita a la valoración y abre la realidad al dinamismo, ya que provoca atracciones, mueve los seres y los conecta entre sí. Por su parte, la valoración es la captación del valor, hace que se tienda hacia el objeto o ser valioso, ya que "posee" una cualidad que es captada como "buena" y produce aprecio, estimación y atracción. El dinamismo también se alimenta por el "des-precio" y la "des-estimación" de lo "malo: teniendo en cuenta la "polaridad" de los valores, la captación de cualidades "dis-valiosas" causa repulsión y alejamiento, sumando intensidad al movimiento general. Por tanto, lejos de la visión estática propia de una objetividad rígida, y lejos también de una visión hermética fruto de una subjetividad solipsista, la axiología funda el ser relacional, la conciencia intencional y el dinamismo ontológico.

Además de la categoría de "relación", las antiguas nociones de "potencia" y "acto" servirán para iluminar las implicancias dinamizadoras de la axiología. El elemento objetivo, la "estimabilidad" está en "potencia". Se "actualiza" en la medida

que es "valorada". Y, dado que potencia y acto son las nociones básicas del movimiento, se comprende por qué se puede considerar que la dimensión axiológica de la realidad es clave para captar su carácter dinámico.

En el mundo humano, el acto por excelencia que emerge de esta relación es el amor, ya que el valor es fundante del amor: el amor es deseo de lo bueno y tendencia al bien, adhesión a lo captado de alguna manera como "bueno", respuesta a lo percibido y sentido como "amable" - digno de ser amado, movimiento hacia lo amado. Y esa aprehensión no es un acto meramente intelectual, sino un sentimiento y una vivencia integral en que el entendimiento actúa entrelazado con la voluntad, la afectividad, la emotividad. La valoración es una acción transformadora que moviliza la persona, la abre al exterior de sí misma y la enriquece en el contacto e intercambio con otros seres.

Pero ¿acaso ese amor se funda exclusivamente en la estimación subjetiva que hacemos de algo o de alguien? ¿Se trata de un acto propio que se origina en una total inmanencia? ¿No hay nada valioso "ahí afuera"? El amor, por su propia dinámica, implica una "salida de sí" que expresa la trascendencia del ser humano, una "incompletud" llamada a "completarse", una potencia pugnando por actualizarse. ¿Es razonable considerar que el poder de esa fuerza centrífuga tenga origen en una estimación arraigada exclusivamente en el propio sujeto? Esos "algo", esos "alguien", ¿son valiosos porque nosotros los valoramos o los valoramos porque son valiosos? Sin caer en simples juegos de palabras, la cuestión merece central atención. Porque el mundo de la ética es el de la praxis. Y en ese ámbito, el amor es la praxis más fundante, potente y definitiva en la vida de las personas.

Así como el poder calórico del fuego se ejerce elevando la temperatura de aquello que alcanza con su irradiación, la cualidad valiosa de algo está en "potencia" y se "actualiza" en el reconocimiento, movilización y transformación del sujeto que la capta y valora. Por tanto, valor es una propiedad que hace que algo sea un "bien" respecto de "alguien". La valoración subjetiva actualiza ese valor desde una situación particular. En tal sentido, el ejemplo del fuego es muy ilustrativo. Porque destaca la objetividad de la cualidad a la vez que permite la consideración subjetiva, concreta, la dimensión dinámica, relativa y contextual. ¿Quién valora más el fuego? ¿Un beduino del desierto, un bombero en medio de un incendio, un canoero del Amazonas o un esquimal de Alaska?

El mundo de la valoración está contemplando, en la relación axiológica, todo lo propio del sujeto: lo histórico, lo cultural, lo dinámico, lo concreto, contextual, circunstancial y variable. Por eso, cada comunidad tiene su propia escala de valoraciones, que expresa la perspectiva desde la cual se vive y actúa. Y cada persona, lo mismo. Es más: esas valoraciones son dinámicas en las comunidades y las personas acorde a circunstancias. Seguramente cada uno pasó por diferentes valoraciones de sus padres y hermanos acorde a diferentes etapas de la vida. Del mismo modo, nuestras valoraciones de la salud, el agua, el alimento, el trabajo, la solidaridad, la honestidad, los vínculos, la amistad y cualquier realidad que podamos pensar está condicionada a perspectivas propias de los contextos y situaciones. Hay un permanente "situacionismo valorativo", un "perspectivismo axiológico", no hay duda. Y las acciones que Scheler describió en relación con los valores, las de "preferir" y las de "postergar", se ejercen de modo concreto con el dinamismo, la conflictividad y la creatividad que surgen de las captaciones intuitivas, los discernimientos intelectuales, los impactos emocionales, los intereses, los sentimientos y la afectividad, lo personal, lo comunitario y lo social.

En tal sentido, la axiología no es en sí misma un conjunto de consideraciones éticas, pero sí constituye una base que funda la moralidad de las acciones. Lo "bueno" y lo "malo" consiste en la consideración relativa de valores preferidos o postergados en las acciones. La vida cotidiana pone en juego permanentemente una serie de valoraciones en las cuales hay opciones con implicancias morales. Podemos actuar, en determinadas circunstancias, tomando decisiones que expresan preferencia por ciertos valores mientras quedan postergados valores más importantes o apropiados a las circunstancias. La moralidad está inscripta en un universo de valores y valoraciones; se ejerce y expresa en las valoraciones explícitas o implícitas en las acciones, acorde a sus contextos concretos. En tal sentido, el amor es el impulso derivado de las valoraciones. Pero es muy importante tener en cuenta no se trata de una mera pulsión e instinto: es tendencia que orienta y canaliza la energía del deseo en pos de su plena satisfacción, lo cual implica no favorecer daños a sí mismo o a otros, ni mediatos ni inmediatos. El amor no es ciego. Este aspecto es central porque, como sentimiento que expresa la dimensión "formal" de las acciones, el amor no justifica cualquier "materialidad". Dado que el amor mueve integralmente, también interviene el entendimiento aportando discernimiento. Y, desde esa perspectiva, se expresa la dimensión moral de las acciones.

Una ética axiológica orienta hacia una metafísica y una antropología más relacionales que sustancialistas, capaces de fundar y sostener el dinamismo de la praxis humana. Al respecto, lo más relevante es que una ética axiológica sitúa al amor en el lugar central. El amor es concebido como sentimiento que moviliza hacia el bien. El amor arraiga en el sujeto y se manifiesta como amor propio, base de identidad, preservación y realización subjetiva. Asimismo, el amor proyecta al ser humano fuera de sí y lo impulsa a la trascendencia, a partir de la valoración de alteridades que lo movilizan integralmente, poniendo en juego tanto su dimensión racional como pasional, su voluntad libre, inteligencia, emotividad, afectividad y sociabilidad.

La centralidad del amor es perfectamente integrable con la estructura de las teorías éticas del eudemonismo clásico, incluyendo y superando el intelectualismo aristotélico, el hedonismo epicureísta y el determinismo estoico. Dado que la naturaleza más íntima y universal del ser humano tiende a su realización y que el amor aparece, en el análisis empírico, como fuente de felicidad y, en el análisis filosófico, como núcleo específico de la humanidad, se puede concluir que en el amor se realizan tanto la plenitud del ser humano como su felicidad. Esta centralidad del amor incluye tanto el gozo de la contemplación como la vida placentera. El amor permite un eudemonismo y un hedonismo no buscados con obsesión ni egoísmos, sino recibidos como consecuencias del dar y el darse. La felicidad y el placer, en la perspectiva del amor, no han de establecerse como fines de las acciones ni premio de las mismas, sino que han de disfrutarse como frutos del dinamismo propio del amor.

Por otra parte, el amor no repele la capacidad de vivir el dolor, ya que el amor no está reñido con el sufrimiento, sino que también se expresa, realiza y perfecciona en la vida real, en sus complejas, dinámicas y variables circunstancias. El amor incluye tanto el placer como el dolor, la dicha y el sufrimiento, la certeza y la incertidumbre. Y articula lo más genuinamente personal con lo social.

En una visión que otorgue centralidad al amor, se pueden integrar también las falsas oposiciones entre autonomía y heteronomía, ética material y formal, consecuencialismo y principismo, axiología y deontología, lo individual y lo social.

El amor realiza la dinámica “inmanencia-trascendencia”. En ese marco, se puede repensar la cuestión de la autonomía y la heteronomía: el amor es acto auténticamente propio, “autónomo”, pero ese origen se constituye como respuesta al “otro”, a la alteridad. El cristianismo expresa esa complementariedad al ligar el amor

propio con el amor a los demás: “ama a tu prójimo como a ti mismo” es una ecuación inescindible. En esa dinámica, el amor es construcción de identidad y otredad en el mismo movimiento. Se es persona en el vínculo interpersonal que se construye en el amor. Y se es sociedad y comunidad a partir de los lazos que la amistad social teje entre personas. No es lo mismo acumulación de individuos que comunidad, una sociedad no es un mero conjunto de personas yuxtapuestas.

Asimismo, desde la perspectiva del amor, resultan integrables la oposición de lo formal y lo material tanto como la existente entre principismo y lo consecuencialismo. La dinámica del amor implica un contenido, pero “formateado”, “informado”, “moldeado” por el acto de amor. La materialidad va unida a la formalidad: jugando con el famoso ejemplo kantiano, se puede auxiliar a quien se está ahogando por amor, sin amor o contra el amor. Y entre esos actos, aparentemente semejantes desde su materialidad, es evidente que hay un abismo. Y viceversa, el amor no permite una formalidad vacía, un formato sin contenido. Se realiza y expresa en una materialidad concreta. No basta “sentir amor” si no se traduce en actos. Tampoco alcanza con la “eficacia de los actos”, si no fueron movidos por el amor. Como elemento material, la vida humana puede ser considerada el núcleo básico. Esa materialidad ejerce una función de principio a la vez que se manifiesta en las consecuencias de las acciones: “todo lo que promueva integralmente la vida humana es bueno, lo que atente contra ella y/o impida su desarrollo, es malo”. Así se formula un principio rector “a priori”, cuya realización se evalúa “a posteriori”, a partir de las consecuencias de las acciones. El amor es el elemento formal, de modo que las acciones deben estar motivadas por el amor, “cargadas” de amor. Esta perspectiva hilemórfica, que une los aspectos material y formal de las acciones, sustenta asimismo la compatibilidad necesaria entre el principio general del amor y las consecuencias concretas de las acciones movidas por el amor.

En tal sentido, el amor permite evitar la incompatibilidad entre axiología y deontología ya que, por su propia dinámica, el amor impone deberes irrenunciables, imperativos categóricos y sacrificios extremos que no encuentran justificaciones meramente argumentativas. El kantismo puede mudar entonces en su exigencia formal: en lugar de un seco y árido “obrar por deber” a un “obrar por amor” y “vivir las exigencias del amor”. El mensaje cristiano expresa la complementariedad entre lo axiológico y lo deontológico al hacer del amor un mandamiento.

Hay en la experiencia del amor un rasgo de lo sacro. El amor nos pone en contacto con el misterio, con la dimensión de lo inefable, con aquello que está más allá, que no podemos describir verbalmente ni atrapar conceptualmente, que se expresa como experiencia que invade, fortalece y anima, que impulsa, eleva y entierra, que enlaza, entreteje y libera. Por eso, ni la filosofía ni las ciencias logran conceptualizar apropiadamente el amor, que se expresa y manifiesta mucho mejor en el lenguaje del arte, el sentimiento, los gestos y el silencio.

Confluencias

He intentado exponer a grandes rasgos las líneas centrales de una postura ética sobre la base de un triple horizonte: axiológico, antropológico y metafísico. Creo que es oportuno presentar algunas posturas afines que se encuentran fundadas sobre otros núcleos conceptuales, bases teóricas y procedimientos.

Una primera postura es la propia de la perspectiva teológica cristiana. En tal elaboración, Dios efectivamente se ha manifestado en su creación y se ha revelado en la historia. Y la máxima revelación ha sido su propia encarnación en Jesucristo, quien ha presentado el rostro de un "Dios que es Amor" a una humanidad creada "a su imagen y semejanza": por lo tanto, la naturaleza humana es amor, es fruto del amor y se plenifica en el amor. Por eso, Jesús realizó en su vida el testimonio del amor hasta la muerte y expresó el mayor mandamiento: "ámense como yo lo he amado". Allí se unen las perspectivas axiológica y deontológica, lo formal y lo material, el "mythos" y el "logos", la filosofía "primera" y la "segunda", el "obrar sigue al ser" y el "ser sigue al obrar". Para la visión judeocristiana, el campo de lo ético es muy complejo. Por eso, el ser humano no alcanza a fundarlo y delinearlo exclusivamente con la razón: es preciso acudir al "árbol de la ciencia del bien y del mal", el árbol propio de la divinidad. Pero no es necesario hacerlo a escondidas. A través de su revelación en la historia, los profetas, las escrituras sagradas y, principalmente, en Jesucristo, Dios mismo comparte con el ser humano el fruto de ese árbol, para que lo reciba y saboree por medio de la fe.

Una segunda perspectiva es la que puede elaborarse a partir de planteos como el de Feuerbach. Si bien no es el único que explora procedimientos secularizadores, este filósofo del siglo XIX trabaja en la reducción de la teología en antropología: sostiene que la teología es una elaboración meramente humana, por la cual el ser

humano ha puesto "fuera de sí mismo" su propia infinitud y capacidad de trascendencia. Feuerbach afirma que la teología es una suerte de sublimación antropológica: "El ser infinito no es otra cosa que la infinidad personificada del hombre; Dios no es otra cosa que la deidad o divinidad del hombre personificada y representada como un ser". Para Feuerbach, ha llegado la hora en que aquello que el ser humano puso fuera de sí vuelva a sí y que la teología tome conciencia de ser antropología. Bajo estos supuestos, se produce una "reversión antropológica": la tradición occidental ha creado un Dios a imagen y semejanza humana. Y lo ha definido como amor. Esto significa que lo más sublime y propio que el ser humano ha descubierto en sí mismo es el amor, aquello que ha experimentado como lo más divino de su naturaleza. Por otra parte, al distinguir al ser humano de los animales, Feuerbach sostiene que se diferencian no sólo por la "conciencia de sí" y la "racionalidad", como se sostuvo tradicionalmente, sino también por la voluntad y el sentimiento. En este tipo de argumentación podemos hallar una fundamentación ética desde lo antropológico en la cual el núcleo cristiano es retomado sin necesidad de ser un creyente religioso, sino secularizando por completo el contenido del cristianismo para redescubrirlo como elaboración antropológica. La fe cristiana y su sistematización teológica es una suerte de espejo en que el hombre, creyendo estar viendo la divinidad, acaba descubriendo su propia imagen.

Una tercera perspectiva es la propuesta por Vattimo, entre otros. La filosofía posmoderna, el pensamiento "débil", habiendo renunciado a la metafísica, acude a la tradición para encontrar allí el principio de la caridad como un producto genuino de la cultura. Su planteo es cercano al desarrollado por otros autores desde diferentes expresiones del "comunitarismo". La ética de la "interpretación" encuentra base en la pertenencia a una comunidad histórica. Y, superada la modernidad, es posible un retorno a lo religioso, pero no a una religiosidad previa a la crítica, como si la modernidad secularizadora no hubiese existido. En la hermenéutica posmoderna, la encarnación divina proclamada por el cristianismo es un "debilitamiento" de la divinidad, una "humanización" de Dios, una "kénosis" secularizadora, un despojo de lo absoluto y dogmático. El ser humano en su ser aconteciendo, está inserto en una tradición a la cual pertenece, que consiste en una interpretación que debe ser siempre reinterpretada. La tarea de la filosofía hermenéutica es la de interpretar esa tradición desde el horizonte contemporáneo. La pertenencia comunitaria del occidental actual se constituye por el núcleo cristiano, en cuyo centro está el principio de la caridad, tal

como afirma Vattimo en "Creer que se cree": "la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia". Se trata de una postura "débil", lógicamente, acorde a los rasgos que el autor reconoce en el pensamiento filosófico. Esa debilidad no es defecto, sino todo lo contrario, es fortaleza y germen de reinterpretaciones permanentes.

Por último, cabe mencionar una perspectiva latinoamericana, que manifiesta la articulación entre filosofía y teología. En el último medio siglo, los desarrollos profundamente entretejidos de "Filosofía y Teología de la Liberación", expresan confluencias muy profundas entre razón, fe, pensamiento, religión, ciencias sociales, artes, historia, cultura y tradición. En tal sentido, en la región hay propuestas filosóficas elaboradas por diferentes autores que expresan un característico mestizaje latinoamericano. Desde una perspectiva "transmoderna", que evita adherir a una modernidad acrítica y secularizadora, así como también rehúye mimetizarse en una posmodernidad satisfecha y aburguesada, se manifiesta la integración de diversas fuentes de pensamiento y praxis propias de la cultura de los pueblos de la región, en que el núcleo cristiano del amor emerge como elemento central de solidaridad, liberación y trascendencia. Esas elaboraciones no acuden al elemento religioso porque se piensa que la filosofía es incapaz de fundamentar una ética, sino porque se interpreta que una auténtica tarea filosófica requiere un "a priori antropológico", un "locus", un punto de partida consciente de sí mismo. Gracias al reconocimiento y valoración de la propia historia y tradiciones culturales, se construye un pensamiento situado y una ética que prioriza la opción por los pobres, que procura responder a las demandas de inclusión, equidad y desarrollo de la mayor parte de la población, que acentúa la necesidad de fortalecer la autonomía política y la emancipación económica, que reformula el poder crítico y esperanzador de las utopías.

Como puede verse, desde diferentes perspectivas es posible llegar a sostener que el amor es central en la ética y constituye un núcleo fundamental de la praxis humana. En la tradición occidental, fruto principalmente del legado grecolatino y la fe judeocristiana, se fundamenta a través de la interacción entre la fe religiosa y la especulación filosófica. Esa interacción incluye tanto la síntesis que se realiza en la Edad Media como el distanciamiento secularizador a partir de la modernidad, la crítica nihilista, la reinterpretación posmoderna o la integración latinoamericana.

Es importante considerar que el amor se manifiesta y realiza de múltiples formas, por lo cual permite una gran apertura conceptual, capaz de incluir, interpretar y manifestar la riqueza y diversidad de la experiencia humana. Parafraseando la ontología aristotélica, el amor también "se dice de muchas maneras", ya que no se trata de una realidad unívoca sino multiforme y analógica: "eros" como pulsión, fuerza y deseo; "filia" como amistad, vínculo y reciprocidad; "agape" como benevolencia, entrega incondicional y donación. En ese sentido, el amor se expresa, realiza y materializa de modos muy diversos: amor maternal y paternal, filial y fraterno, conyugal, amistad, amor social. También se pueden considerar los vínculos íntimos del amor con otros sentimientos: atracción, compasión, solidaridad, empatía, perdón, misericordia. Asimismo, el objeto del amor se amplía más allá de las relaciones interpersonales: amor a la vida, ideales y proyectos, a la verdad, a lo bello y a la justicia. También se puede tener en cuenta la diversidad de modalidades en que el amor se manifiesta y realiza: amor racional y pasional, amor que sufre y goza, amor que se expresa en la relación sexual, la creación de belleza y el compromiso social, amor que canta y calla, que recibe y entrega, que sirve y agradece, amor que espera, cuida y confía.

El amor es constitutivo tanto de las personas como de la sociedad. Desde estas perspectivas, sondear el amor es introducirse en el ser y querer humano, en sus capacidades más hondas, en su dimensión más compleja y rica. E implica pensar desde la relación y el dinamismo vincular, antes que desde el sustancialismo y el esencialismo.

El amor es, pues, el centro de la postura ética operativa y capaz de integrar los aportes de la tradición filosófica superando falsas oposiciones. Una ética del amor integra la fe de la mayor parte de las religiones, el legado filosófico, la creación poética, el canto popular, la experiencia cotidiana, el saber científico y los lazos que nos constituyen. El amor sintetiza la riqueza del pensamiento humano y su desarrollo vital. Por eso, la ética del amor expresa, a la vez, lo más tradicional y lo más revolucionario que puede proponerse el mundo actual.

Hablar de amor puede resultar demasiado ingenuo y pretencioso en las condiciones de la humanidad contemporánea. ¿No deberíamos empezar por algo menos ambicioso y soñador? Paradójicamente, tal vez sea una auténtica ensoñación pretender el desarrollo humano prescindiendo del amor o considerándolo un lujo, una instancia reservada para tiempos mejores. La justicia, valor tradicionalmente nuclear

de la vida social, no es un escalón que se encuentra por debajo del amor, sino una forma de amor hacia lo bueno, lo apropiado y los demás. Sin amor no podrá haber algo genuinamente humano, porque el amor es el rasgo esencial de la humanidad. De esta manera, el amor no es una realidad exclusivamente moral, sino que tiene una dimensión ontológica, en la medida que "hace ser", constituye la existencia, proyecta y realiza la esencia. El ser humano, sin amor, deja de "ser" tal, se aliena. Desde esa perspectiva, se puede reinterpretar la ética enlazando, por medio del amor, el vínculo entre "ser" y "obrar", "obrar" y "ser".

Ciertamente: una ética del amor puede sonar utópica. Pero utopía no significa "imposible", sino que designa un "más allá" del lugar donde estamos, una instancia crítica del presente y proyectiva del futuro. Un horizonte superador, permanente, nunca plenamente alcanzado, siempre actual y continuamente operante, porque orienta y fortalece la marcha con el poder de la esperanza. Una ética utópica del amor genera un doble movimiento: implica un reconocimiento a la vez que señala un horizonte, que traduce en exigencia y meta aquello que el ser humano descubre como origen y punto de partida en su propia existencia.

Algunos textos escogidos acerca del amor

Platón

Un hombre enamorado, en efecto, soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir. Y dejar atrás al amado o no ayudarle cuando esté en peligro, ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un Dios 'inspira valor' en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo. Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres.
(...)
¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor del amor!
(...)
En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad.
(...)
Pues el amor, Sócrates, no es amor de lo bello, como tú crees.
–¿Pues qué es entonces?
–Amor de la generación y procreación en lo bello.
–Sea así.
–Por supuesto que es así. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad. Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor.
(...)
En este periodo de la vida, querido Sócrates, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos, ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía.
¿Qué debemos imaginar, pues, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores, ni de, en suma, de oras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que

es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad?
Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los Dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?
(…)
Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del Amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y valentía de Eros, en la medida en que soy capaz.

El banquete

Aristóteles

Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable, hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio. Los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error; y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones; y los que están en la flor de la vida les prestan apoyo para las nobles acciones. "Dos marchando juntos" (Ilíada X, 224), pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar.
Además, parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino también entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, y especialmente, entre hombres; por eso, alabamos a los filántropos. En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hombre. La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira, sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.
Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa.
(…)

Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil. Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos? Porque a veces estas cosas están en desacuerdo; y lo mismo, respecto de lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que, si bien lo amable es lo bueno en absoluto, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que parece que es bueno. Pero esto no importa: lo amable será lo que parece ser tal.

(...)

Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad, ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse.

(...)

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo.

Ética a Nicómaco

San Pablo

Aunque tuviera el don de la profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia, aunque tuviera toda la fe, una fe capaz de trasladar montañas, si no tengo amor, no soy nada. Aunque repartiera todos mis bienes para alimentar a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, no me sirve para nada.

El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no hace alarde, no se envanece, no procede con bajeza, no busca su propio interés, no se irrita, no tiene en cuenta el mal recibido, no se alegra de la injusticia, sino que se regocija con la verdad. El amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no pasará jamás.

Primera carta a los Corintios

Avicena

Está claro que cada uno de los seres dotados de una organización tiene un deseo natural y un amor innato. Se sigue de esto necesariamente que el amor en estas cosas es causa de la existencia que tienen… Es necesaria, entonces, la existencia de este amor en la totalidad de los seres organizados, sin que pueda separarse nunca; de lo contrario, necesitarían otro amor que conservara este amor universal cuando existe, preocupándose por su no existencia, y que lo recuperara cuando se pierde, turbándose por su alejamiento. En tal caso, uno de estos dos amores se convertiría en un impedimento y no tendría utilidad, siendo así que la existencia de un impedimento en la naturaleza, es decir, en la disposición divina, es algo vano. No hay amor fuera del amor absoluto universal. Por consiguiente, la existencia de cada uno de los seres organizados por un amor innato.
(…)
Decimos, pues, que el Bien en sí es amable; si no fuera así, ¿por qué cada uno <de los seres> erige como objetivo e intención lo que desea, lo que se propone o aquello por lo que trabaja, imaginándose en ello su bondad? Y también, si la bondad en sí misma no fuera amable, ¿por qué los objetos de preocupación se limitan a preferir el bien en todos los actos realizados por elección? Por eso, el bien es amante del bien, porque el amor no es en realidad sino una gran estima de lo bello y de lo conveniente. Este amor es el principio de la tendencia hacia el bien, cuando está ausente —si es que es una de esas cosas que pueden ausentarse—, y hacia la unión con él, cuando está presente.
Cada uno de los seres estima bello lo que le conviene y tiende hacia ello si lo pierde. El bien particular es la inclinación natural de algo realmente y el tener en cuenta lo que se supone que es lo conveniente realmente. Estimar y tender hacia algo, desaprobar y alejarse de algo se dan en el ser a partir de las relaciones con su bondad, porque <ésta> no se aplica al ser de manera correcta por sí mismo, sino por razón de su bondad, porque la corrección, cuando se encuentra en una cosa por sí misma, es para su rectitud y su bondad. Está claro, entonces, que el bien es amado en tanto que bien, sea el bien particular de una cosa, sea el bien común a todas. Todo amor tiene como amable lo que ya se ha obtenido y lo que se obtendrá. Cuanto más aumenta la bondad, tanto más aumenta el mérito del objeto de su amor y tanto más aumenta el amor por el bien.
(…)
Por consiguiente, en los seres o bien su existencia se da por causa del amor que hay en ellos, o bien su existencia y el amor no son sino una y la misma cosa. Está claro, pues, que los seres individuales no carecen de amor. Esto es lo que queríamos demostrar.

Epístola sobre el amor

Pascal

Nacemos los mortales con el carácter determinante, con una disposición especial para amar en nuestro corazón, la cual se desenvuelve a medida que el espíritu se perfecciona, y que nos impulsa a amar aquello que nos parece bello sin que, cabalmente, se nos haya dicho o enseñado que lo es. ¿Quién duda, según esto, que no estamos en el mundo sino para amar? Y, en efecto, se ama siempre por más que uno pretenda ocultárselo a sí mismo. En las mismas cosas y acciones, que parecen menos influidas por el amor, allí se encuentra el amor secretamente y como a escondidas, y no se concibe un solo momento en que el hombre pueda alentar sin el amor. El hombre no gusta de permanecer consigo mismo a solas. Y es porque ama; urge, pues, que busque en otra parte dónde está el objeto de su amor.
(...)
A fuerza de hablar del amor, sale el hombre contagiado de amor, se toma enamorado; y nada hay tan fácil, pues la pasión es lo más connatural al hombre. El amor no conoce edad. Es el suyo un perpetuo nacer. Los poetas nos lo confirman. Por eso le representan en forma de niño. Pero sin inquirir nada acerca de esto, nosotros lo sentimos plenamente. El amor procura espiritualidad y, a su vez, se sostiene por el espíritu. Pero es necesaria una gran disposición y habilidad para amar. Cada día es necesaria una gran disposición y habilidad para amar.
(...)
El primer efecto del amor es inspirar un profundo respeto. Se siente veneración por la persona amada. Y ello es justo y cabal. Nada en el mundo se concibe de más grande que lo que se ama. Los escritores no pueden precisar con justeza los movimientos y reacciones del amor en un personaje; porque sería pretender que ellos mismos se trocaran en los héroes de sus imaginaciones y fantasías. La tendencia extraviada a poner a la vez el amor en distintos sectores es tan monstruosa como la injusticia lo es en el espíritu. En el amor vale más el silencio que la elocuencia de las palabras. ¡Y cuán excelente es este silencio de las palabras! Porque hay una elocuencia del silencio que penetra con más eficacia que pudieran jamás hacerlo las palabras. ¡Un amante persuade perfectamente a la persona amada cuando la lengua calla y que, por otra parte, posee espíritu! Por mucha vivacidad que se posea, hay encuentros y choques de almas en los que es imprescindible que la lengua calle, todo esto sucede sin norma ni premeditación, espontáneamente, y cuando el espíritu pasa por ello es sin que de antemano se percate. Esto sucede como por una imperiosa necesidad.
(...)
Esa especie de olvido que produce el amor, y ese apego a lo que ama, despierta cualidades y capacidades que anteriormente no se conocían. Se torna uno magnífico, sin haberlo sido nunca. El avaro mismo, cuando se da al amor, se toma liberal, y no recuerda haber estado dominado por una costumbre opuesta. La razón de esto se ve considerando que hay pasiones que obliteran el alma y la hacen inconmovible y que, en cambio, hay otras que la elevan y la hacen expandirse y salir fuera de sí. Con impropiedad se ha denegado al amor la denominación de razonable y se ha contrapuesto sin justo fundamento la razón al amor, ya que el amor y la razón son una idéntica

entidad. Esto es un precipitado de ideas que se enfocan de un sector sin analizar el conjunto; pero hay siempre una razón, y no se puede ni debe desear que ello sea de otro modo, porque entonces los hombres no serían más que máquinas ciertamente desagradables. No excluyamos, pues, a la razón del concepto de amor, ya que uno y otra son inseparables.
(…)
Parece, cuando se ama, como que se poseyera un alma radicalmente distinta que cuando no se ama; esta pasión lo eleva todo, y entonces todo se engrandece a la vez; pero es necesario que todas las demás partes guarden proporción; de otra forma vendrá la inconveniencia y, por consiguiente, eso produciría desagrado. Lo agradable y lo bello son una misma cosa; todos tienen experiencia de ello. Pero es de la belleza moral de la que yo oigo hablar, que consiste en las palabras y en las acciones externas.
(…)
Cuando se ama con intensidad, constituye una perenne novedad el ver a la persona amada. Tras un momento de ausencia, se la echa de menos en el corazón. ¡Qué gozo el de retomar a verla! Cesan entonces todas las inquietudes. Pero para esto se requiere que esté ya el amor muy consolidado…

Discurso acerca de las pasiones del amor

Ludwig Feuerbach

Pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual éste es consciente, o en qué consiste la especie, la humanidad propiamente dicha en el hombre? Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón.
La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad, son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la esencia absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar y para querer. Pero ¿cuál es el objeto de la razón? Es la razón. ¿Y el amor? Es el amor. ¿Y el de la voluntad? Es la libertad de la voluntad.
Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libres. La esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere. Veraz, perfecto y divino es solamente lo que existe por sí mismo. Pero ése es el amor, ésa es la razón, ésa es la voluntad. La trinidad divina en el hombre que existe por encima del hombre individual, es la unidad de la razón, del amor y de la voluntad. La razón (fuerza imaginativa, fantasía, ideas, opinión), la voluntad y el amor o corazón, no son de ninguna manera fuerzas que el hombre tiene -pues él no puede existir sin ellas; él es lo que es, solamente, por ellas-; ellas constituyen, en calidad de elementos que fundamentan su ser que él no tiene ni puede hacer, aquellas fuerzas que lo animan, que lo determinan y lo dominan -aquellas fuerzas absolutas y divinas a las cuales no puede oponer ninguna resistencia-.

En efecto ¿cómo podría resistir un hombre sensible al sentimiento, un hombre amante al amor, un hombre razonable a la razón? ¿Quién no ha experimentado la fuerza fascinadora de la música? ¿Pero acaso es la fuerza de la música otra cosa que la fuerza de los sentimientos? La música es el lenguaje del sentimiento -el sonido es el sentimiento en alta voz, es el sentimiento que se comunica-. ¿Quién no ha experimentado el poder del amor, o por lo menos no ha oído hablar de él? ¿Quién es más fuerte, el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee al amor o es más bien el amor quien posee al hombre? Cuando el amor determina al hombre hasta a morir con alegría por el ser querido, ¿esta fuerza que vence a la muerte sólo acaso es la propia fuerza individual o no es más bien la fuerza del amor?

La esencia del cristianismo

Sören Kierkegaard

¿De dónde procede el amor? ¿dónde tiene su origen y su manantial? ¿dónde se encuentra ese lugar, su paradero de donde brota? Sí este lugar está celado o se encuentra en lo celado. En lo más íntimo de un ser humano existe un lugar; de este lugar brota la vida del amor porque «del corazón brota la vida». Mas este lugar no lo puedes ver; por mucho que te adentres el origen se sustrae en la lejanía y la ocultación; y aunque te hubieses adentrado lo más posible el origen estaría todavía como un poco más dentro como acontece con el manantial de la fuente que precisamente cuanto más cerca estás tú más lejos se encuentra él. De este lugar brota el amor por múltiples vías; pero por ninguna de estas vías lograrás adentrarte en su escondida génesis. Como Dios que habita en una luz de la que brota cada uno de los rayos que iluminan el mundo mientras que nadie siguiendo estas vías es capaz de adentrarse y ver a Dios pues estas vías de la luz se convierten en tinieblas cuando uno se vuelve hacia la luz: así también el amor habita en lo celado o celado en lo más íntimo. (...) La vida celada del amor se encuentra en lo más íntimo inescrutable y con ello también en una inescrutable coherencia con la totalidad de la existencia. Al igual que el lago tranquilo tiene su asentamiento profundo en el fontanal oculto que ningún ojo alcanzó a ver así el amor de un ser humano se asienta todavía más profundamente en el amor de Dios. Si no hubiese manantial alguno en el fondo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano. Como el lago tranquilo se asienta oscuramente en el profundo manantial así el amor de un ser humano se asienta enigmáticamente en el de Dios.
(...)
El poeta y el cristianismo ofrecen explicaciones cabalmente opuestas, o mejor dicho, el poeta propiamente no explica nada, pues explica el amor y la amistad por enigmas, explica el amor y la amistad como enigmas; en tanto que el cristianismo esclarece eternamente el amor. Con esto se vuelve a poner de manifiesto que resulta imposible vivir a la par según las dos explicaciones, puesto que el contraste máximo posible entre ambas explicaciones consiste en que la una no es ninguna explicación y la otra es la explicación. Por eso mismo el amor y la amistad, como los entiende el poeta, no contienen tampoco

ninguna tarea moral. El amor y la amistad son dicha; son una dicha, la suprema dicha, entendiéndolo poéticamente y de seguro que el poeta se comprende magníficamente en la dicha: ésa de enamorarse, de encontrar a ese único amado; es una dicha, una dicha casi tan grande la de encontrar ese único amigo. En este caso, la tarea podrá consistir, a lo sumo, en estar de veras agradecido por la dicha que se tiene. Por el contrario, la tarea nunca podría consistir en haber de encontrar ese amado o ese amigo; esto, como de nuevo lo comprende magníficamente el poeta, no se deja llevar a la práctica. Por tanto, la tarea depende de que la dicha le asigne a uno la tarea; lo que no hace sino expresar cabalmente que no hay, si se entiende moralmente, tarea alguna. En cambio, si se ha de amar al prójimo, está la tarea moral, la cual constituye a su vez el origen de todas las tareas. Cabalmente, porque es la auténtica moralidad, el cristianismo sabe abreviar las deliberaciones, cercenar las introducciones prolijas, aleja toda espera provisional y nos exime de toda pérdida de tiempo; lo cristiano se pone inmediatamente a la tarea, porque la lleva consigo.
(...)
El amor edifica. Permítasenos considerar ahora lo que fue desarrollado en la introducción de este discurso y mediante lo cual nos habíamos asegurado rápidamente contra cualquier extravío del discurso en la elección de una tarea irrealizable, mientras que todo puede ser edificante. Edificar es levantar algo desde los fundamentos. En el discurso directo, cuando se trata de una casa o un edificio, todos sabemos lo que hay que entender por fundamento y cimientos. Pero entendido en sentido espiritual, ¿qué es el fundamento y los cimientos de la vida del espíritu, qué es lo que ha de soportar el edificio? Es cabalmente el amor; el amor es el progenitor de todo y entendido en el sentido espiritual el amor es el fundamento más profundo de la vida del espíritu. En todo ser humano en que haya amor se han puesto entendido en sentido espiritual los cimientos. Y el edificio que entendido en sentido espiritual se levante es a su vez el amor; y es el amor el que edifica. El amor edifica y esto significa que él erige el amor. De esta manera la tarea ha quedado delimitada; (...) edificar es la determinación más peculiar del amor. El amor es el fundamento, el amor es el edificio y el amor edifica. Edificar significa erigir el amor y es el amor el que edifica.

Las obras del amor

Max Scheler

La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y es este prejuicio una escisión de "razón" y "sensibilidad", enteramente inadecuada a la estructura del espíritu. Esta división exige, en cierto modo, asignar todo lo que no es razón —orden, ley, etc.— a la sensibilidad. Según esto, toda nuestra vida emocional —y, para la mayoría de los filósofos modernos, nuestra vida apetitiva incluso— ha de atribuirse a la "sensibilidad", incluso el amor y el odio. Al mismo tiempo, conforme a esa división, todo lo que es alógico en el espíritu: intuir, sentir, tender, amar, odiar, depende de la "organización psicofísica" del hombre; su

formación es función de la variación real de la organización, dentro de la evolución de la vida y de la historia, y depende de la peculiaridad del contorno y sus efectos.
(...)
De aquí se ha seguido para la Ética la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como Ética absoluta y apriórica y, por esto, racional, o bien como una Ética relativa, empírica y emocional. Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una Ética absoluta apriórica y emocional. Muy pocos pensadores se han alzado contra este prejuicio. Y estos pocos no han llegado a la formación de una teoría propia. Incluyo entre éstos a San Agustín y a Blas Pascal. A través de los escritos de Pascal hallamos como hilo conductor una idea que él expresa con los términos "ordre du coeur" (orden del corazón), unas veces, y "logique du coeur" (lógica del corazón), otras. Dice Pascal: "le coeur a ses raisons" (el corazón tiene sus razones). Entiende por estas razones una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la Lógica pura, pero irreductible a las leyes del intelecto. Y habla en términos elevados de los hombres que intuitivamente han sido partícipes de ese orden y le dieron expresión en su vida y en sus doctrinas. Dice que estos hombres han sido tan escasos como los genios del conocimiento científico, y opina que el rango de aquellos es tan elevado sobre estos genios como el rango de éstos sobre el hombre medio. Jesucristo es para él la persona que en mayor grado y con más integridad ha vivido y captado ese "ordre du coeur".
(...)
El sentido verdadero de su proposición no consiste en una condescendencia de la rigurosidad del pensamiento para con las llamadas "necesidades del corazón y el ánimo", ni en una "completación" suplementaria de la llamada "concepción del mundo" por la admisión de otras cosas sugeridas por sentimientos y "postulados" —aunque éstos sean "postulados de la razón"— respecto a situaciones para las cuales no tiene respuesta el entendimiento, sino que el sentido es más bien el siguiente: hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la "razón"; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta auténticos objetos "objetivos" y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico.
(...)
Distinguimos primeramente el "sentir —percibir sentimental— intencional de algo" de toda clase de simples estados sentimentales. Esta distinción, por sí misma, no se relaciona todavía con la significación que tienen los sentimientos intencionales para los valores; es decir, hasta qué punto esos sentimientos son órganos para la aprehensión de los valores. Por de pronto hay un percibir sentimental intencional primario. Esto se muestra muy bien cuando se dan simultáneamente el sentimiento y la percepción sentimental y el sentimiento es aquello a lo que se dirige el percibir sentimental
(...)
Las percepciones sentimentales y los valores juegan el papel fundamental y conductor en la concepción del mundo que se expresa en cada caso a través del idioma. Claro está que, en principio, se ha de pasar por alto esos hechos e incluso la tarea misma de exponerlos, cuando se asigna exclusivamente a la Psicología, como cosa propia, la total esfera del sentimiento: entonces no hay

por qué mirar a lo que del mundo y del contenido valioso del mundo se nos manifiesta en el sentir y en el preferir, en el amar y odiar; sino únicamente a lo que hallamos en nosotros en nuestra percepción interior, es decir, en la conducta "representativa", cuando sentimos, preferimos, amamos y odiamos, cuando gozamos de una obra de arte o cuando rogamos a Dios.

(...)

El amar y el odiar, por último, forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional. Aquí nos hallamos lo más lejos posible de todo estado. Ya el mismo idioma expresa esto —distinguiendo esos actos de las reacciones de respuesta— al decir: amo y odio algo; mas no: amo y odio "por" algo o "en" algo. Mas, si oímos decir con frecuencia que el amor y el odio han de contarse, juntamente con la cólera, la ira y el enojo, entre los "afectos" o entre los "sentimientos de estado", esto no tiene más explicación que la extraordinaria incultura de nuestra época y la falta completa de estudios fenomenológicos acerca de estos asuntos.

(...)

Hemos de caracterizar al amor y al odio como actos "espontáneos", en contraposición a las reacciones (la venganza, por ejemplo). Nuestro espíritu hace en el amor y el odio algo más que "replicar" a valores ya sentidos y, eventualmente, preferidos. El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una ampliación o una restricción la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser (a cuya constitución va vinculada también la función del preferir), (y esto, claro está, con independencia del mundo de bienes existentes —las cosas valiosas reales—, que no están supuestos por la diversidad, plenitud y diferenciación de los valores). Cuando yo hablo de la "ampliación" y "restricción" del reino de los valores dados a un ser, no aludo lo más mínimo a una producción o fabricación, o a una destrucción de los valores mediante el amor y el odio. Los valores no pueden ser creados ni aniquilados. Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado. Pero estimo que no es esencial para el acto del amor el que se dirija hacia ese valor "a modo de réplica", después de haberlo percibido sentimentalmente o después de haberlo preferido; por el contrario, ese acto juega más bien el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor —y solamente él representa ese papel—; y, por así decir, representa un movimiento en cuyo proceso irradian y se iluminan para el ser respectivo nuevos y más altos valores que hasta entonces desconocía totalmente.

Por consiguiente, no sigue al percibir sentimental del valor y al preferir, sino que les precede en la marcha como un guía o explorador, por cuanto que le corresponde una misión "creadora", no respecto a los valores en sí existentes ya, claro está, pero sí respecto al círculo y conjunto de los valores que puede sentir y preferir, en cada caso, un ser. Según esto, toda especie de Ética habría de perfeccionarse en el descubrimiento de las leyes del amor y el odio, que sobrepasan a las leyes del preferir y a las que existen entre cualidades de los valores correspondientes por lo que toca a su grado de absolutividad, aprioridad y primordialidad.

Ética

José Ortega y Gasset

Hablemos del amor, pero comencemos por no hablar de «amores». «Los amores» son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor. Es de gran interés un análisis psicológico de los «amores» con su pintoresca casuística; pero mal podríamos entendernos si antes no averiguamos lo que es propia y puramente el amor. Además, fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las otras estrellas.
Sin llegar a esta ampliación astronómica del erotismo, conviene que atendamos al fenómeno del amor en toda su generalidad. No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los diversos objetos que pueden ser amados.
(...)
Pero esta es una de las distinciones más importantes que necesitamos hacer para evitar que se nos escape entre los dedos lo específico, lo esencial del amor. Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso; tanto, que viene a ser el símbolo de toda fecundidad. Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como la cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien, presupone la existencia de éste. Aquello que amamos, claro está que, en algún sentido y forma, lo deseamos también; pero, en cambio, deseamos notoriamente muchas cosas que no amamos, respecto a las cuales somos indiferentes en el plano sentimental. Desear un buen vino no es amarlo; el morfinómano desea la droga al propio tiempo que la odia por su nociva acción.
Pero hay otra razón más rigurosa y delicada para separar amor y deseo. Desear algo es, en definitiva, tendencia a la posesión de ese algo; donde posesión significa, de una u otra manera, que el objeto entre en nuestra órbita y venga como a formar parte de nosotros. Por esta razón, el deseo muere automáticamente cuando se logra; fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad, según veremos. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la Naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella.

Estudios sobre el amor

Simone Weil

La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo, su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser.
Nuestra existencia no está hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir.
Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigárnosla.
La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –todo eso es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser.
Existe una fuerza «deífuga». Si no, todo sería Dios.
(…)
Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego éste se permita hacerle un regalo a él el día de su cumpleaños. Dios, que no es más que amor, no creó más que amor.
(…)
Todos los hombres están dispuestos a morir por lo que aman. No se diferencian más que por el nivel del objeto amado y por la concentración o dispersión de su amor. Ninguno se ama a sí mismo.
Al hombre le gustaría ser egoísta, pero no puede. El carácter más clamoroso de su miseria constituye la fuente de su grandeza.
El hombre se entrega siempre a un orden. Salvo iluminación sobrenatural, este orden solamente se tiene por centro él mismo o tiene a un ser particular (que puede ser una abstracción) al cual se transfiere (Napoleón para sus soldados, la Ciencia, el Partido, etc.). Orden perspectivo.
No hemos de adquirir la humildad. La humildad se halla en nosotros. Solamente nos postramos ante falsos dioses.
El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede sino amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros.
Nosotros no debemos amar a Dios por el hecho de que él nos ame. Por el hecho de que Dios nos ame, debemos amarnos. ¿Cómo amarse a sí mismo sin esa razón?
El amor a sí mismo es imposible en el hombre si no es mediante ese rodeo.
(…)
El amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio. Para evitar ese cambio, el amor debe hacerse diferente.

De todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos.
La creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es amor.
El espíritu no está obligado a creer en la existencia de nada (subjetivismo, idealismo absoluto, solipsismo, escepticismo: véanse las Upanishad, los taoistas y Platón, los cuales se valen, todos, de esa actitud filosófica a título de purificación). Por esa razón el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. Por esa razón, belleza y realidad son idénticas. Por esa razón, el gozo y la sensación de realidad son idénticos.
(...)
Amor puro de las criaturas: no amor en Dios, sino amor que, pasando por Dios, comienza en el fuego. Amor que se desliga completamente de las criaturas para subir a Dios, y vuelve a descender asociado al amor creador de Dios.
De ese modo se unen los dos contrarios que desgarran el amor humano: amar al ser amado tal como es, y querer volverlo a crear.
(...)
El amor tiene necesidad de realidad. ¿Hay algo más tremendo que descubrir un día que se ama a un ser imaginario a través de una apariencia corporal? Es mucho más tremendo que la muerte, porque la muerte no impide al amado haberlo sido.
Ése es el castigo por el crimen consistente en haber alimentado al amor con la imaginación.
Es una cobardía tratar de obtener de las personas que amamos (o desear darles) un consuelo distinto del que nos ofrecen las obras de arte, que nos ayudan por el mero hecho de que existen. Amando y siendo amado se propicia simplemente que esa existencia se vuelva mutuamente más concreta, se le haga más constantemente presente al espíritu. Pero debe estar presente como la fuente de los pensamientos, y no como su objeto. Si hay motivo para desear ser comprendido, no es por uno mismo, sino por el otro, con el fin de existir para él.

La gravedad y la gracia

Josef Pieper

Si el amor, según todas esas variantes e infinitas posibilidades de significación que nos ha revelado la pluralidad de idiomas, es evidentemente algo que nosotros mismos «verificamos» como sujetos activos, y a la vez algo que nos sobreviene y de nosotros se apodera como un hechizo; si es, por un lado, conmoción que tiende a poseer y a gozar, y por otro, actitud de entrega y donación que se olvida de sí misma, «que no busca las cosas propias»; si es una inclinación que puede buscar a Dios, pero también a otras personas (al amigo, a la amada, al hijo, o incluso al desconocido que necesita nuestra ayuda), como también los múltiples y heterogéneos bienes de la vida (deporte, ciencia, vino y canto); un acto, en fin, que es atribuido al mismo Dios y que, en cierto sentido, se dice incluso idéntico con Dios («Dios es amor»); si todo esto es así, ¿no será más bien improbable que todas esas cosas tengan algo de

común? Pero, por otra parte, tenemos que pensar que el hecho de que exista un solo nombre para todo eso tiene que tener algún fundamento. ¿Cómo podría describirse eso mismo que en todas las formas de amor se repite y está presente, supuesto, claro, que lo haya?

Mi contestación, que no pretende ser más que un intento de solución, es la siguiente: en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar. Lo cual ha de entenderse, por lo pronto, en sentido rigurosamente literal. Amar algo o a alguna persona significa dar por «bueno», llamar «bueno» a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: «Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo».

(...)

Ortega y Gasset, aun pensando seguramente lo mismo, lo formula más exacto y con más cuidado: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que dependa de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente», «estarle continuamente deseando vida, en lo que de nosotros depende, intencionalmente». En cuanto a la atrevida afirmación de Maurice Blondel de que «L'amour est par excellence ce qui fait être», el amor es ante todo lo que «hace ser», lo que causa que alguien o algo exista, solamente podemos aceptarla si se entiende como expresión de la intención de amante. El traductor alemán de Blondel pensó que era mejor mitigar un poco la frase y la vertió, diciendo que el amor es «lo que hace ser». Pero la formulación más extrema de ese pensamiento que intenta salir en las palabras la encontramos en Vladimir Soloviev, en su ensayo «El sentido del amor sexual», en el que describe el amor como una fuerza que excluye la muerte, que protesta contra ella y la niega. Confieso que no fui capaz de leer eso sin quedar hondamente conmocionado. Desde esta misma dimensión es como he sentido siempre la impresionante frase de Gabriel Marcel: «Amar a una persona es decirle: tú no morirás». En realidad aquí se realiza lo que arriba indicábamos sobre «el tomar partido a favor del amado» de la forma más intensa que pueda imaginarse.

(...)

Por lo que se ve, no nos basta con existir simplemente, lo que interesa es la confirmación en el ser: «es bueno que tú existas; ¡qué maravilla el que estés aquí!». Con estas palabras: lo que necesitamos, además de existir, es ser amados por otra persona. Un fenómeno sorprendente, si se para uno a reflexionar. El haber sido creado por Dios parece ahora que de verdad no basta; se precisa la continuación, la consumación... por la fuerza creadora del amor humano. Y por muy sorprendente que parezca, esta realidad está confirmada por la más elemental experiencia, por lo que cada día experimenta y vive cada una de esas personas. Se oye decir: esa persona «florece» cuando se siente querida. Sólo en ese momento parece que está en su propio ser, empieza para él una nueva vida, y otras expresiones análogas. Para el niño, y si pensamos, sobre todo, en el que todavía está por nacer, el ser amado por su madre es rigurosamente la condición indispensable de su crecimiento. Y no es preciso siquiera que este amor maternal se «materialice» forzosamente en determinados comportamientos de signo benéfico; lo importante es siempre aquella inclinación y entrega que brota del centro existencial y vital mismo de la madre amante, podemos tranquilamente decirlo: la que sale del corazón y que se dirige también literalmente al corazón del niño: eso que suele llamarse «amor» verdadero.

(...)
Cuando se piensa esto, se da uno cuenta de que la idea de una «capacidad creadora» del amor humano ha adquirido de pronto un sentido nuevo y más hondo. Realmente, en el amor se sigue produciendo esa acción creativa divina y se la lleva a su consumación, hasta tal punto que sólo así se comprende el que una persona que analice conscientemente el amor pueda decir: «Te necesito para ser yo mismo... Amándome me haces poseerme a mí mismo: tú me haces ser». Naturalmente, ya sabemos que todo esto son formulaciones de una recóndita realidad que pueden ser mal entendidas y que, además, son falsas si se las toma en su sentido «absoluto». Pero lo que con toda razón expresa en su conjunto es que sólo por la «configuración en el amor» que viene de otro consigue el ser humano existir del todo, sentirse en el mundo arropado dentro de su verdad. Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro.
(...)
Aquí se pone de manifiesto que en el tema del amor no puede dejarse a un lado la idea que uno tiene del propio ser humano; siempre está en el centro. Y también en la famosa discusión de Platón sobre este tema, después de que se ha hablado de biología, psicología y sociología, hay uno que se levanta y dice: no hay nadie que sepa lo que es el amor si no tiene en cuenta y sabe lo que es la naturaleza del hombre y sus destinos.

Las virtudes fundamentales

Erich Fromm

Cualquier teoría del amor debe comenzar con una teoría del hombre, de la existencia humana. (...) El hombre está dotado de razón, es vida consciente de sí misma; tiene conciencia de sí mismo, de sus semejantes, de su pasado y de las posibilidades de su futuro.
(...)
La vivencia de la separatidad provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia. Estar separado significa estar aislado (...) La necesidad más profunda del hombre es, entonces, la necesidad de superar su separatidad, de abandonar la prisión de su soledad. (...) El hombre -de todas las edades y culturas- enfrenta la solución de un problema que es siempre el mismo: el problema de cómo superar la separatidad, cómo lograr la unión, cómo trascender la propia vida individual y encontrar compensación. (...) Ese deseo de fusión interpersonal es el impulso más poderoso que existe en el hombre. Constituye su pasión más fundamental, la fuerza que sostiene a la raza humana, al clan, a la familia y a la sociedad. La incapacidad para alcanzarlo significa insania o destrucción -de sí mismo o de los demás-. Sin amor, la humanidad no podría existir un día más.
(...)
El amor es una actividad, no un afecto pasivo; es un «estar continuado», no un «súbito arranque». En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir. Dar

implica hacer de la otra persona un dador, y ambas comparten la alegría de lo que han creado. Algo nace en el acto de dar, y las dos personas involucradas se sienten agradecidas a la vida que nace para ambas. En lo que toca específicamente al amor, eso significa: el amor es un poder que produce amor (...) Además del elemento de dar, el carácter activo del amor se vuelve evidente en el hecho de que implica ciertos elementos básicos, comunes a todas las formas del amor. Esos elementos son: cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento.

(...)

El amor no es esencialmente una relación con una persona específica; es una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un «objeto» amoroso. Si una persona ama sólo a otra y es indiferente al resto de sus semejantes, su amor no es amor.

(...)

Al hablar del amor en la cultura occidental contemporánea, entendemos preguntar si la estructura social de la civilización occidental y el espíritu que de ella resulta llevan al desarrollo del amor. Plantear tal interrogante es contestarlo negativamente. Ningún observador objetivo de nuestra vida occidental puede dudar de que el amor -fraterno, materno y erótico- es un fenómeno relativamente raro, y que en su lugar hay cierto número de formas de pseudoamor, que son, en realidad, otras tantas formas de la desintegración del amor.

(...)

El examen del arte de amar no puede limitarse al dominio personal de la adquisición y desarrollo de las características y aptitudes que hemos descrito en este capítulo. Está inseparablemente relacionado con el dominio social. Si amar significa tener una actitud de amor hacia todos, si el amor es un rasgo caracterológico, necesariamente debe existir no sólo en las relaciones con la propia familia y los amigos, sino también para con los que están en contacto con nosotros a través del trabajo, los negocios, la profesión. No hay una «división del trabajo» entre el amor a los nuestros y el amor a los ajenos.

(...)

La ética de la equidad se presta a confusiones con la ética de la Regla Dorada. La máxima «haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti» puede interpretarse como «sé equitativo en tu intercambio con los demás». Pero, en realidad, se formuló originalmente como una versión popular del «Ama a tu prójimo como a ti mismo» bíblico. Por cierto, la norma judeocristiana de amor fraternal es totalmente diferente de la ética de la equidad. Significa amar al prójimo, es decir, sentirse responsable por él y uno con él, mientras que la ética equitativa significa no sentirse responsable y unido, sino distante y separado; significa respetar los derechos del prójimo, pero no amarlo. No es un accidente el que la Regla Dorada se haya convertido en la más popular de las máximas religiosas actuales; obedece ello a que es susceptible de interpretarse en términos de una ética equitativa que todos comprenden y están dispuestos a practicar. Pero la práctica del amor debe comenzar por reconocer la diferencia entre equidad y amor.

(...)

Los que se preocupan seriamente por el amor como única respuesta racional al problema de la existencia humana deben, entonces, llegar a la conclusión de

que para que el amor se convierta en un fenómeno social y no en una excepción individualista y marginal, nuestra estructura social necesita cambios importantes y radicales. La sociedad debe organizarse en tal forma que la naturaleza social y amorosa del hombre no esté separada de su existencia social, sino que se una a ella. Si es verdad, como he tratado de demostrar, que el amor es la única respuesta satisfactoria al problema de la existencia humana, entonces toda sociedad que excluya, relativamente, el desarrollo del amor, a la larga perece a causa de su propia contradicción con las necesidades básicas de la naturaleza del hombre. Hablar del amor no es «predicar», por la sencilla razón de que significa hablar de la necesidad fundamental y real de todo ser humano. Que esa necesidad haya sido oscurecida no significa que no exista. Analizar la naturaleza del amor es descubrir su ausencia general en el presente y criticar las condiciones sociales responsables de esa ausencia. Tener fe en la posibilidad del amor como un fenómeno social y no sólo excepcional e individual, es tener una fe racional basada en la comprensión de la naturaleza misma del hombre.

El arte de amar

Zygmunt Bauman

En otras palabras, el amor no encuentra su sentido en el ansia de cosas ya hechas, completas y terminadas, sino en el impulso a participar en la construcción de esas cosas. El amor está muy cercano a la trascendencia; es tan sólo otro nombre del impulso creativo y, por lo tanto, está cargado de riesgos, ya que toda creación ignora siempre cuál será su producto final.
(…)
Sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en un territorio inexplorado y sin mapas, y cuando se produce el amor entre dos o más seres humanos, estos se internan inevitablemente en un terreno desconocido.
(…)
El deseo es el anhelo de consumir. De absorber, devorar, ingerir y digerir, de aniquilar. El deseo no necesita otro estímulo más que la presencia de alteridad (…) Es la compulsión de cerrar la brecha con la alteridad que atrae y repele, que seduce con la promesa de lo inexplorado e irrita con su evasiva y obstinada otredad. El deseo es el impulso a despojar la alteridad de su otredad, y por lo tanto, de su poder. (…) el amor es el anhelo de querer y preservar el objeto querido. Un impulso centrífugo, a diferencia del centrípeto deseo. Un impulso a la expansión, a ir más allá, a extenderse hacia lo que está «allá afuera». (…) en el amor el yo es gradualmente transplantado al mundo. El yo amante se expande entregándose al objeto amado. El amor es la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo.
(…)
El precepto que exige «ama a tu prójimo como a ti mismo», dice Freud (en El malestar en la cultura) es uno de los fundamentales de la vida civilizada. Y es también el más opuesto a la clase de razón que promueve la civilización: la

razón del autointerés y de la búsqueda de la propia felicidad. Ese precepto fundante de la civilización sólo puede ser aceptado, adoptado y practicado si uno se rinde ante la admonición teológica credere quia absurdum, creerlo porque es absurdo. De hecho, basta con preguntar «¿por qué debería hacerlo?, ¿qué beneficio me reportaría?», para percibir el absurdo carácter de la exigencia de amar a nuestro prójimo, a cualquier prójimo, por el solo hecho de ser nuestro prójimo. Si amo a alguien, es porque esa persona debe merecerlo de alguna manera… «Y lo merece si en ciertos sentidos importantes es tan semejante a mí como para que pueda amarme a mí mismo amándola a ella (…) Y sí, Freud se pregunta «¿qué sentido tiene un precepto enunciado de manera tan solemne si su cumplimiento no puede ser recomendado como algo razonable?». (…) La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acta de nacimiento de la humanidad. Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son tan sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista o evaluara su completud.
(…)
Amar al prójimo requiere un salto hacia la fe; sin embargo, el resultado es el acta de nacimiento de la humanidad. Y también representa el aciago paso del instinto de supervivencia hacia la moralidad. Ese paso convierte a la moralidad en una parte, y tal vez en una conditio sine qua non, de la supervivencia. Con ese ingrediente, la supervivencia de un humano se transforma en la supervivencia de la humanidad en el ser humano.
(…)
Si eso es lo que nos convierte en adecuados y dignos objetos del amor a uno mismo, entonces la demanda de «ama al prójimo como a ti mismo» (es decir, suponer que el prójimo desea ser amado por las mismas razones que nos inducen a amarnos a nosotros mismos) implica el deseo del prójimo de que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irreemplazable y no desechable. Esa exigencia nos insta a suponer que el prójimo sin duda representa esos valores, al menos mientras no se pruebe lo contrario. Amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos significaría entonces respetar el carácter único de cada uno, el valor de nuestras diferencias que enriquecen el mundo que todos habitamos y que lo convierten en un lugar más fascinante y placentero, ya que amplían aún más su cornucopia de promesas.

Amor líquido

Benedicto XVI

En primer lugar, recordemos el vasto campo semántico de la palabra «amor»: se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el

que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor. Se plantea, entonces, la pregunta: todas estas formas de amor ¿se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo, o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?
(...)
Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos».

Deus caritas est

Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como pólis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales.

Caritas in Veritate

Francisco

El amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a «las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Por eso, la Iglesia propuso al mundo el ideal de una «civilización del amor». El amor social es la clave de un auténtico desarrollo: «Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción».

(…)
el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente. Esto no sólo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas (…) Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global.

Laudato Si

A modo de cierre y apertura

Se han presentado algunos “qué”, unos pocos “cómo” y “por qué”, unos cuantos “desde dónde“, “por dónde” y “hacia dónde”. Llegados a este punto, queda abierta la necesidad de nuevos diálogos, debates e interpretaciones. Que nos hallemos en las últimas páginas no significa que estemos concluyendo.

He procurado explicitar un recorrido filosófico fundado en una actualización metafísica, gnoseológica y antropológica capaz de integrarse a una ética que recoja los múltiples elementos que la tradición filosófica ha ido elaborando. En esta tarea, se ejercitó una buena dosis de sana sospecha ante oposiciones irreductibles que suelen forzar una dialéctica permanente, artificial y reduccionista. En tal sentido, intenté evaluar los aportes de las diferentes posturas y los significados de los diversos conceptos, suponiendo que muy probablemente poseen algún grado de validez y capacidad para ofrecer elementos verdaderos de cara a los desafíos contemporáneos. Por eso, reconociendo la diferencia y el conflicto como inherentes a la realidad humana, preferí evitar las exclusiones apresuradas y trabajar en descubrir puntos de contacto, confluencia y encuentro antes que fronteras e incompatibilidades. Lejos de cualquier eclecticismo que amontona, junta y mezcla acríticamente, se ha optado por integrar a partir de convergencias entre lo antiguo y lo nuevo, la permanencia y el cambio, lo común y lo específico.

Releo estas páginas y creo que honran su propósito de ofrecer un aporte para repensar los fundamentos de la ética, a fin de seguir dialogando, reflexionando y construyendo sobre bases actualizadas. El mundo de la ética es el rico y amplio campo de la vida. Estamos ante el reto de una existencia siempre nueva, inédita y dinámica. Y eso nunca dicho con mayor propiedad que en nuestros días: nos encontramos frente a cambios que se suceden a velocidades que dificultan el desarrollo de análisis y evaluaciones filosóficas. Las transformaciones que atraviesan la condición humana son, además, de una profundidad tal que conllevan replanteos significativos en múltiples áreas. Resultaría una tarea ciclópea hacer una lista de todos esos cambios, pero podemos mencionar algunos a modo ilustrativo para tomar conciencia de la complejidad del escenario: los debates en torno al rol de la ciencia en la gestación y el final de la vida, la intervención humana en el campo genético, las nuevas concepciones de género, la inteligencia artificial, el rol de lo tecnológico en

los vínculos humanos, la transformación de los lazos familiares, el consumismo, la ansiedad y el individualismo, la porosidad entre lo público y lo privado, las migraciones masivas, el poder de las corporaciones, las luces y sombras de la globalización, el abrupto crecimiento de la inequidad, la fragmentación urbana y social, la realidad laboral futura, las amenazas a la supervivencia de la humanidad, el deterioro del planeta, la erosión de las instituciones, los alcances, límites y roles del Estado, el papel de las redes sociales en la vida política, las nuevas formas de poder, la condición humana, la trascendencia, el futuro.

La lista es infinita, pero estas pocas menciones alcanzan para tomar dimensión del enorme y variado bagaje de problemas a trabajar en la ética. Sin embargo, sabemos que antes de encarar particularmente cada uno de estos desafíos, es imprescindible una actualización conceptual de las bases metafísicas, gnoseológicas y antropológicas de la ética, claves a partir de las cuales se podrán orientar las diversas elaboraciones filosóficas acerca de cada cuestión en particular. Tal ha sido la propuesta y objetivo de estas páginas: repensar fundamentos, posibilidades, alcances y límites.

La vida no deja de presentar incógnitas y problemas. De modo abrupto y extremadamente inquietante, la pandemia ha sido una manifestación más que elocuente del dinamismo y fragilidad existencial de la humanidad, de la irrupción de lo impensado, lo temido, lo ocultado, lo inédito. Un llamado a reflexionar, revisar, replantear. Un grito para vencer sorderas y proclamar la necesidad de no fiarnos exclusivamente de lo ya dicho y de lo pretendidamente sabido. El discernimiento es una tarea continua que debe integrar el caminar ordinario. Se nutre de la experiencia y la tradición, tanto como de la capacidad de inventiva, rediseño y adaptación a lo nuevo. Pero, por si a veces se nos olvida, surgen eventos desestabilizadores que nos sacuden para hacernos recordar. Y, paradójicamente, lo primero que nos recuerdan es la pésima memoria que gran parte de la humanidad ha exhibido a lo largo de la historia.

En medio del vértigo y la incertidumbre, la filosofía levanta la mano y se muestra siempre dispuesta a recoger, revisar, sistematizar y actualizar tanto como a descubrir, inventar y crear. A través de la ética, el pensamiento filosófico pone el foco sobre la existencia humana, nos invita a la reflexión y nos convoca al encuentro para formular preguntas, arrimar conceptos e imaginar caminos.

Bibliografía

Un listado de obras relevantes sobre ética sería casi infinito. Aquí se enumeran las obras fundamentales, generales y específicas que han tenido mayor incidencia en la elaboración de este trabajo y cuya lectura se recomienda para una mejor comprensión y ampliación de los temas tratados.

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Arendt, Hanna, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Apel, Karlo-Otto, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, 1992.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.

Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*, Buenos. Aires, Siglo XXI, 2004.

Bauman, Zygmunt, *Amor líquido*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, 1956.

Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, Carta Encíclica, 25 de diciembre de 2005.

Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, Carta Encíclica, 29 de junio de 2009.

Beorlegui, Carlos, "La nueva ética de la liberación de E. Dussel", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", n. 72, nov-dic 1999, p. 689-729.

Beuchot, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, 2002.

Biagini, Hugo y Roig, Arturo, *Diccionario de pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos-UNLA, 2008.

Bilbeny, Norbert, *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Bobbio, Norberto, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 53-62.

Boff, Leonardo, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae, 2004.

Buber, Martín, *Yo y tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.

Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1973.

Carpio, Adolfo, *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2004.

Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1987.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1975.

Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Barcelona, Herder, 1996.

Cortina, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2000.

Dallera, Osvaldo, *Problemática Filosófica*, Buenos Aires, EDBA, 1995.

De Zan, Julio, *La ética, los derechos y la justicia*, Fundación Konrad Adenauer, Montevideo, 2004.

Dewey, John, "Los principios morales que cimentan la educación", en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, XLXI, 782 y 783, 1925.

Díaz, Esther, *Posmodernidad*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

Dussel, Enrique, *Ética comunitaria*, Ecuador, Ediciones Cristianas del Azuay, 1986.

Dussel, Enrique, *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1987.

Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, México, 1998.

Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

Eroles, Carlos (comp.), *Los derechos humanos. Compromiso ético del Trabajo Social,* Buenos Aires, Espacio, 2002.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo, *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Frank Hinkelammert*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.

Fernández Labastida, Francisco y Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line,* URL: http://www.philosophica.info

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 2009.

Francisco, *Laudato Si*, Carta Encíclica, 24 de mayo de 2015.

Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* México, FCE, 2002.

Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Madrid, 1999.

Fromm, Erich, *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1974.

Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la Axiología*, México, FCE, 1986.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Gargallo, Francesca, "Ética, ética feminista y libertad", en Bedregal, Ximena (coord.), *Ética feminista*, 2ª ed., fem-e-libros/Creatividad feminista, México, 2004.

Gilson, Etienne, *El Tomismo,* Pamplona, EUNSA, 1978.

Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004.

Guardini, Romano, *Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1974.

Guardini, Romano, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Cristiandad, 1981.

Guariglia, Osvaldo, *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996.

Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE, 2002.

Guariglia, Osvaldo (ed.), *Cuestiones morales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 12, Madrid, Trotta, 2007.

Guariglia, Osvaldo y Vidiella, Graciela, *Breviario de ética*, Buenos Aires, Edhasa, 2011.

Guerrero, Rafael, "Avicena: sobre el amor", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 25, 2008.

Guthrie, William, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1984.

Habermas, Jurgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

Hobbes, Thomas, *Leviatan*, Buenos Aires, La Página/Losada, 2003.

Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1997.

Hume, David, *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, La Página/Losada, 2004.

Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

Jongitud Zamora, Jaqueline, "Teorías éticas contemporáneas", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 5, España (2001/2002), pp. 31-63.

Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, Carta Encíclica, 18 de mayo de 1986.

Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Carta Encíclica, 6 de agosto de 1993.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, 1968.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1968.

Kierkegaard, Sören, *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006.

Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1998.

Küng, Hans, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Herder, 2002.

Leocata, Francisco, *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1979.

Levinas, Emanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

Levinas, Emanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1983.

Locke, John, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

López Aranguren, José Luis, *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968.

López Aranguren, José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

MacIntyre, Alisdair, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1991.

MacIntyre, Alisdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.

Maliandi, Ricardo, *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991.

Maliandi, Ricardo, *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.

Marías, Julián, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Marías, Julián, *Tratado de lo mejor,* Madrid, Alianza, 1995.

Marina, Antonio, *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Maritain, Jacques, *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, Buenos Aires, 1966.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas,* T. I, Moscú, Ed. Progreso, 1980.

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Barcelona, 1984.

Mill, John Stuart, *Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1984.

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Obras Completas, vol. IV, Buenos Aires, 1970.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980.

Nino, Carlos, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

Nussbaum, Martha, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, 2012.

Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor. Antología*, Madrid, 1963.

Pascal, Blas, "Discurso sobre las pasiones del amor", *Opúsculos*, Madrid, Aguilar, 1975.

Platón, "Fedón", "El banquete", "Fedro", "República", *Diálogos*, vols. III y IV, Madrid, Gredos, 1986-1988.

Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1997.

Rabossi, Enrique, "Ética y sociedad", en *II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Madrid, 1988.

Rabossi, Enrique, "Derechos Humanos: el principio de igualdad y la discriminación", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 7, 1990.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1993.

Rodríguez Lozano, V., *Ética*, México, 1998.

Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000.

Rorty, Richard, *Una ética para laicos*, Madrid, 2009.

Salmerón, Fernando, Guariglia, Osvaldo y Camps, Victoria, *Concepciones de la ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 2, Madrid, Trotta, 2004.

San Agustín de Hipona, *Obras completas*, http://www.augustinus.it/spagnolo/

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, http://biblioteca.campusdominicano.org/

Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1978.

Scannone, Juan Carlos, "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", en *Teología y Vida*, Vol. L, (2009), 59-73.

Scavino, Dardo, *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Scavino, Dardo, *La filosofía actual*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Scheler, Max, *Ética*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.

Scheler, Max, *El sentido del sufrimiento*, Buenos Aires, Goncourt, 1979.

Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Madrid, Planeta, 2000.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, FCE, 1977.

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

Vattimo, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Vernant Jean P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1986.

Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994.

Zavadivker, Nicolás (comp.), *La ética en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.